Kritische
Geschichte der Philosophie

von ihren Anfängen bis zur Gegenwart.

Von

Dr. E. Dühring.

Dritte theilweise umgearbeitete Auflage.

Leipzig.
Fues's Verlag (R. Reisland).
1878.

Vorrede.

Mit der Darstellung der Geschichte der Philosophie habe ich von vornherein nicht blos die Reform der Geschichtsschreibung in diesem Gebiet, sondern auch den Zweck im Auge gehabt, die Auffassung der geschichtlichen Erscheinungen zu einem Bestandtheil des Systems der Philosophie und Wissenschaftstheorie zu machen, wie es von mir in den entsprechenden Grundwerken ausgeführt worden ist. Wie überall, so ist es auch hier mein Bestreben gewesen, die Verkehrtheiten der üblichen, scholastisch verdorbenen, durch und durch verschulten und für den gebildeten Geschmack unleidlichen Bezeichnungs- und Ausdrucksweise auszumerzen. In den Gedanken selbst suchte ich eine solche Klarheit zu erreichen, dass Niemand, der sonst in Sachen der Wissenschaft und Literatur einem verständlichen Vortrage zu folgen vermag, zur Aufnahme dieser geschichtlichen und kritischen Lectüre unzulänglich sein möchte.

Diejenigen, welche in den verschiedenen Jahrhunderten daran arbeiteten, dass die thatsächliche Geschichte der Philosophie Fortschritte machte, sind bisher nicht zugleich diejenigen gewesen, welche sich besonders um Geschichtsschreibung der Philosophie bemühten. Dies ist ein Nachtheil, welcher es verschuldet hat, dass tiefer eindringende Philosophiegeschichten nicht geliefert worden sind. Die Geschichtsdarstellung fiel als Geschäft den passiven, blos aufnehmenden und nichts weniger als schöpferischen Gelehrtennaturen scholastischer Art anheim. Aus diesem Grunde ist das vorliegende Buch von einer Art, wie sie bisher nicht vorhanden war und wie sie künftig allein ein Recht haben wird, für mehr als jene gewöhnliche Geschichtsschreibung zu gelten. Es wird nämlich mit der weiteren Entwicklung der Wissenschaften und der Literatur immer klarer werden, dass nur diejenigen, welche selbst schaffend arbeiten, das volle und ein-

dringende Verständniss für die vorangegangenen Regungen der schöpferischen Kräfte haben können. Fertige, auf der Oberfläche liegende und demgemäss handgreifliche Leistungen lassen sich allenfalls von gewöhnlichen Registratoren in die Bücher eintragen. Feinere Gedankenansätze werden in jeglicher Art von Wissensgeschichte nur von denen verstanden, die selbst in gleicher Weise thätig sind. In der Philosophiegeschichte, in welcher die Anregungen und Ansätze meist mehr Werth haben als die anscheinend fertigen Leistungen, muss nun noch weit mehr, als in irgend einem besondern Zweige der Wissenschaftsgeschichte, die verwandt entgegenkommende und kritisch sichtende Art und Weise des Berichterstatters von entscheidender Bedeutung sein.

Trotz der Bemühungen der Handwerksgelehrten, meine Bücher blos für sich selbst in der Stille auszunutzen, sie aber dem studirenden und weiteren Publicum durch Verschweigungen und Entstellungen zu entfremden, haben sich meine Bestrebungen dennoch entschieden Bahn gebrochen. Die erste Auflage der vorliegenden Schrift erschien im Mai 1869, die zweite im April 1873 und die dritte wäre schon Ende 1875, also jetzt vielleicht schon die vierte erschienen, wenn nicht das in der „Aufklärung" Seite 538 fg. kurz beleuchtete Vergehen der früheren Verlagshandlung und ihres Druckers dazwischengetreten wäre. Ich bin diese Aufklärung dem Publicum um so mehr schuldig, als das Werk schon lange im Buchhandel gefehlt und sich eine lebhafte Nachfrage danach bekundet hat. Uebrigens aber wird das Publicum zugleich ersehen, dass die Schwierigkeiten, mit denen ich in der Durchführung meiner wissenschaftlichen Bestrebungen zu kämpfen habe, nicht blos diejenigen sind, die mir von den zünftlerischen Handwerksgelehrten bereitet werden.

Berlin, im April 1878.

E. Dühring.

Inhalt.

Seite

Vorrede III

Einleitung.

I. Die Philosophie als Wissenschaft und als Gesinnung. II. Kritische Behandlung. III. Zusammenhang und Tragweite des Ganzen . . 1

Erste Abtheilung.

Weltgeschichtliche Einleitung der Philosophie durch die Griechen.

Erster Abschnitt.

Schöpferische Antriebe und grundlegende Gedanken.

Bedeutung der vorsokratischen Epoche 16

Erstes Capitel. Die Ionischen sogenannten Physiologen. — Thales, Anaximander, Anaximenes. — Bedeutung dieser ersten Grundanschauungen. 1. Vorstellungen vom ursprünglichen Zustand der Natur. 2. Ionische Phantasie. Thales. 3. Entstehungsgründe der Vorstellungen vom flüssigen oder gasförmigen Urzustande. 4. Vergleichung mit der Kant-Laplaceschen Hypothese 20

Zweites Capitel. Heraklit. — Der Fluss der Dinge. 1. Alles fliesst. Verhältniss dieser Vorstellung zu einem Fluss der Begriffe. 2. Die Person Heraklits. Kratylos. 3. Veränderung, nicht blosses Werden als Grundschema. 4. Gegensatz zu der Vorstellung stofflicher Urzustände. Einheit des Seins und des Nichtseins erst im spätern Herakliteismus 25

Drittes Capitel. Pythagoras. — Die reale Bedeutung der Zahlenverhältnisse. 1. Die Zahl das Wesen der Dinge. Ausgangspunkt in musikalischen Verhältnissen. 2. Mystischer Zug. Späterer Sagenkreis. 3. Persönlichkeit des Pythagoras. Hauptzüge seines Vorstellungskreises. 4. Das Princip im Unterschiede von seinen spielenden oder dunkeln Anwendungen. Moderne Parallele 29

Viertes Capitel. Die Eleaten. — Xenophanes, Parmenides, Zeno. — Bedeutsamkeit der Untersuchungen über die Bewegung und den

Seite

Raum. 1. Uebersicht. Subtilität. Beziehungen zum Modernen. 2. Die Drei und ihre Hauptlehren. 3. Das sich selbst gleiche Sein und der Eleatische Idealismus. 4. Keine Veränderung. Weder totale noch partielle Schöpfung oder Vernichtung. Kritik mit Rücksicht auf Melissus' gemischte Haltung. 5. Die Realität des Raumes, gemessen an dem Begriff des reinen Seins. Beziehung zu Kant. 6. Charakter der paradoxen Wendungen gegen die Bewegung. 7. Achilleus. Uebergang zur Bewegung und zur Ruhe. Vereinfachung. Unendliche Zwischenlagen. 8. Der fliegende Pfeil. Frage nach dem Sein der Bewegung im ausdehnungslosen Punkt. Analoge Frage nach dem Sein der Welt in einem ausdehnungslosen Zeitpunkt. 9. Ruhe, Bewegung und neutrale Lage. Scharfe Fassung des Zeit- und Raumpunkts. 10. Kein Verfehlen der Correspondenz zwischen Raum- und Zeittheilung. Im Gegentheil Uebertragbarkeit der Wendungen auf die verfliessende Zeit und auf die Denkbarkeit einer stetigen Grösse. 11. Widerspruch im Begriff der vollendeten Unendlichkeit und der abgezählten Unzahl als Hauptgrund der Schlüssigkeit. Gegenwärtige Lösung durch die verbesserte Fassung der gewöhnlichen mathematischen Begriffe 34

Fünftes Capitel. Ansichten für und wider die Intelligenz in den Dingen. — Anaxagoras und Empedokles. 1. Hauptgegensatz. 2. Empedokles. Vorstellung von der Ausmerzung misslungener Naturgebilde. Moderne Parallelen. 3. Die Intelligenz bei Anaxagoras nur im Hintergrunde. 4. Vergleichung der Ansicht des Empedokles mit der Grundansicht Schopenhauers. 5. Das erdichtete und künstliche Chaos als Arbeitsobject für den Verstand 51

Sechstes Capitel. Atomiker. — Leucipp und Demokrit. — Wahrer Sinn der antiken Atomvorstellungen. 1. Richtung auf die Zergliederung. 2. Atome von gleichem Stoff. Mannichfaltigkeit aus blosser Configuration. 3. Verschiedene Schwere als Grund der Gruppirung und Ballung der Massen. Zusammendrückbarkeit. Dynamische Vorstellungsart nur ein Mangel an Klarheit. 4. Berufung auf die Undenkbarkeit der Bewegung im vollen Raum. Gefäss mit Asche und Wasser. 5. Eingeathmete, dem Feuer verwandte Lebensatome. Vorwegnahme der Lockeschen Idee von den secundären Eigenschaften 58

Siebentes Capitel. Der Zusammenhang unter den ursprünglichen Gedanken. 1. Spielraum einer ersten Entwicklung. 2. Entstehung der Dinge im gewöhnlichen Sinne bei den Ioniern und natürliche Rückwendung zum Schema des Gegenwärtigen bei Heraklit. 3. Sphäre des mathematisch Anschaulichen bei Pythagoras und des unanschaulich Begrifflichen bei den Eleaten. 4. Ueberflüssigkeit des Standpunkts von Anaxagoras und Anachronismus der Ansicht des Empedokles. 5. Nach Erschöpfung der synthetischen Schemata nur noch die Analyse in das Kleine möglich. 6. Historische Folge der drei Abstractionsstufen. Nebenordnung der verschiedenen Standpunkte im ferneren geschichtlichen Dasein. 7. Nur das Unphilosophische

Seite

und die Philosophie Hemmende an den Griechischen Denkern mag sich zum Theil auf orientalische Völkerphantasien zurückführen lassen 65

Zweiter Abschnitt.

Anregungen des Wollens und Gesinnungsphilosophie.

Erstes Capitel. Die Corruption und die Sophisten. 1. Unfruchtbarkeit der Sophisten, aber Uebereinstimmung mit der verderbten Gesellschaft. 2. Moderne Rechtfertigungstendenzen. 3. Uebersicht. 4. Protagoras. Der Mensch das Maass aller Dinge. Kein Fortschritt gegen Heraklit. Standpunkt der Haltungslosigkeit. 5. Gorgias. Keine Existenz, keine Erkenntniss und keine Mittheilung. 6. Philosophie der Gesinnungslosigkeit 74

Zweites Capitel. Sokrates. 1. Verschiedene Auffassung. Keine Schriftstellerei. 2. Hauptzüge der Biographie. 3. Feststellung sittlicher Begriffe. Definition und Induction. Intelligenz als Erklärungsgrund des Moralischen. Die durch das Dämonium ausgefüllte Lücke. Sokratische Ironie. 4. Falsche Auffassungen des Sokratischen Schicksals. Wahre Verfolger des Sokrates 81

Drittes Capitel. Schüler des Sokrates und Sectenbildung. 1. Uebersicht. Hauptspaltung. Eristik. 2. Kennzeichnung der doppelten Richtung der Lebensphilosophie. Einschränkung und Befriedigung der Bedürfnisse. 3. Antisthenes. Naturstandpunkt. Cynismus. 4. Aristippos. Cyrenaischer Hedonismus. Arete. Hegesias. Anniceris . 90

Dritter Abschnitt.

Universalismus und Uebergang zum Verfall.

Erstes Capitel. Plato. — Antike Dialektik. 1. Stellung Platons und Kennzeichnung des weiteren Schicksals der Philosophie. 2. Aeusserer Lebensgang. 3. Schriften. 4. Dialogische Form. Nicht eigentliches System, sondern nur eine leitende Vorstellungsart. 5. Conception der Ideen. 6. Typus der Vollkommenheit, aber nicht gemeine Gattung. Pessimismus. 7. Beziehung der Ideen zur Wirklichkeit und unter sich selbst. Kritische Abweisung der Bewusstseinsform in der Vorstellung der Ideen. 8. Ungehörigkeit einer schematischen Systematisirung des Platonischen Gedankenkreises. Einige besonders hervortretende Züge. Die Schrift über den Staat. 9. Sympathien mit Spartanischen Einrichtungen. Das Geistvolle im blossen Traumreich. 10. Dialektisches Geflecht zwischen den Ideen. Schicksale der Akademie 97

Zweites Capitel. Aristoteles. — Antike Scholastik. 1. Stellung im Vergleich zu Plato. 2. Leben. 3. Charakter und Schicksale der Schriften. 4. Eintheilung der Philosophie. 5. Logische Arbeiten. 6. Formaler Charakter. 7. Kritik der Logik. 8. Kategorien. 9. Metaphysik. Grundbegriffe. Zweck. Bekämpfung der Platonischen Ideen.

Seite

Zweideutigkeit im Begriff der Substanz. 10. Scholastische Leerheit der Seelendefinition. 11. Naturphilosophie, Rückschritte in derselben. Bewegung, Raum, Zeit. Scholastischer Charakter. 12. Ethik. Eudaimonie. Die Mitte als Princip. 13. Politik. Berühmte aber leere Formel. Politische Einheiten. Normale und entartete Gebilde. Erinnerung an Macchiavelli. 14. Der mittlere Mensch auch als Subject des Tragischen. 15. Kennzeichnung der scholastischen Grundzüge und Leerheiten des Aristotelischen Philosophirens. Substantielle Formen. Verborgene Eigenschaften, unentwickelte Anlage und andere scholastische Gebilde. 16. Kritik einiger Schematisirungen. Umgekehrtes Verhältniss von Erkenntniss und realer Entstehung der Dinge. Einseitige Vorstellung von den Abhängigkeitsverhältnissen der höhern und niedern Stufen der Existenz. 17. Urtheil der neuern Philosophen ersten Ranges gegen Aristoteles. Begünstigung durch Erscheinungen zweiten und niedern Ranges. 18. Vergleichung und Beziehungen von Plato und Aristoteles. 19. Peripatetische Schule. Rolle der Aristotelischen Lehre. Vater der Scholastik 113

Drittes Capitel. Charakterphilosophien. — Epikureismus und Stoicismus. 1. Lebensphilosophien. 2. Epikur. 3. Empfindungsurtheil. Abwägung behufs Erzielung der Befriedigung. Schwäche in Rücksicht auf die Theorie, wenn auch nicht auf die Praxis der sympathischen Beziehungen. 4. Gestaltung der rein theoretischen Philosophie. Götter- und Seelenvorstellung. Kosmische Ideen. Kanonik. 5. Spätere Schicksale des Epikureismus. 6. Der Stoicismus als Charakterphilosophie im eminenten Sinne. 7. Zeno. 8. Caricatur des Menschlichen. 9. Logisches und Erkenntnisstheoretisches. 10. Naturvorstellungen. 11. Schicksale des Stoicismus, namentlich bei den Römern 145

Vierter Abschnitt.

Gänzliches Verkommen der Philosophie.

Erstes Capitel. Schlaffheit des Skepticismus. — Sextus Empirikus. 1. Trias von Skepsis, Eklekticismus und Mystik. 2. Gegensatz zum Dogmatismus. 3. Anfechtungen des Verstandes und moralische Skepsis. 4. Halbe und vollständige Skepsis. Rein negative Rolle der Hauptsätze. 5. Angriffe auf das positive Wissen und die Grundlagen des mathematischen Denkens. Satz und Gegensatz. Tropen. Subjectivismus. Relativismus. Logische Unabschliessbarkeit der Erkenntniss. Der Syllogismus als Cirkel. 6. Moderne Vergleichungen . . 156

Zweites Capitel. Verworrenheit des Mysticismus. 1. Kennzeichnung des mystischen Verhaltens. 2. Neuplatonisiren und Neupythagoreisiren. 3. Proklus 165

Anhang.

Schicksale der Griechischen Philosophie bei den Römern. — Die Alexandrinische Epoche der blossen Gelehrsamkeit. — Die Philosophie im

Seite

Verhältniss zum Judenthum und Orientalismus. 1. Römischer Eklekticismus, Cicero. 2. Theoretische Passivität der Römer. Beziehung zu den Charakterphilosophien. 3. Alexandrien und die Philosophie. 4. Der Jude Philo und sein Logos. Theosophie. Der ekstatische Plotin. Der Syrer Jamblichus. Späteste und schwächlichste Epigonen. Romantik 170

Vorbemerkungen zu den folgenden Abtheilungen.

Lange Unterbrechung der philosophischen Cultur. — Einfluss des Christenthums. Mittelalterliche sogenannte Philosophie. Zwiefache Ursache der scholastischen Beschränktheit. 1. Gesammtauffassung. 2. Christenthum. Gemüthsmotive. 3. Vorgeschriebene Bahnen. Stelzenwerk der Autoritätslogik. 4. Patristik und Scholastik. Abweisung neuerer Romantik. 5. Die rechtgläubige Logik des Realismus und die nominalistische Opposition. 6. Johannes Scotus Erigena. Gegensatz von Roscellin und Anselmus von Canterbury. Ursprung der nominalistischen und realistischen Metaphysik. Beziehungen zur Dreieinigkeitslehre und zur Scheinlogik. 7. Ontologische Wendung und moderne Vergleichungen. 8. Averroes. 9. Natürliche Theologie und neuere Analogien. 10. Roger Bacon als Anachronismus. Vorzüge vor dem zweiten Bacon. Gesinnung. Schriften. 11. Eckhart. 12. Bessere Gestaltung des Nominalismus durch Wilhelm von Occam. 13. Kritik des Mittelalters durch Hinweisung auf die Eigenthümlichkeiten und Bestrebungen Roger Bacons, die ein Programm der neuern Zeit einschliessen. 14. Verständniss der Mischungen in den modernen Erscheinungen aus der Kennzeichnung der Hauptzüge des Mittelalters 177

Zweite Abtheilung.

Die Philosophie unter dem Einfluss der neuern Belebung des wissenschaftlichen Geistes.

Erster Abschnitt.

Der neue Geist unter der Nachwirkung mittelalterlicher Beschränkungen und Formen.

Erstes Capitel. Vorerscheinungen und Ursachen der neuen Wendung. — Bedeutung von Giordano Bruno. 1. Allgemeine Ursachen. Umwälzung der Anschauung vom Kosmos. 2. Kirchenspaltungen. 3. Materieller Wohlstand. Juristische Denkweise. 4. Stellung der Naturwissenschaft. 5. Antike Literatur. 6. Verhalten zu Aristoteles. Zweierlei Wahrheit. Telesius. Galilei als praktisches Muster der Methode. 7. Naturphilosophie. 8—9. Bruno und der universelle Affect. Lebensschicksale. 10. Triumphirende Bestie. Erhabenheit der Gesinnung. 11. Zergliederung des Pantheismus. 12. Monaden-

Seite

lehre. 13. Vanini. Auffrischungen antiker Vorstellungsarten. Gassendi. 14. Der Visionär Jacob Böhme. 15. Gruppirung und Werthbestimmung der Erscheinungen der neuern Philosophie. Festländische und Englische Gruppe. 16. Gründe der Darstellungsordnung 206

Zweites Capitel. Der zweite Bacon. — Anregungen zur Uebung der Empirie. — Hobbes. 1. Stellung Bacons zur Geschichte der Philosophie. 2. Leben. 3. Schwerpunkt der wissenschaftlichen Bestrebungen. 4. Hindernisse des Wissens. 5. Gegensatz zur Syllogistik. Unfruchtbarkeit des Zweckbegriffs. 6. Misslingen der Forschungstheorie. Mangel eines Verständnisses für das mathematische Denken. 7. Erinnerung an Roger Bacon. Werthschätzung. 8. Hobbes. Kennzeichnung. Hauptschriften. Leviathan. Politische Philosophie. Krieg Aller gegen Alle. Kritik. 9. Grund der Vernachlässigung seiner vorzüglichsten Leistungen. Ideen über Sinneserregung und Phantasie. Annäherung an den modernen Begriff der Halucination. Naturwissenschaftliche Denkweise 238

Drittes Capitel. Cartesius. — Sein berühmter Ausgangspunkt. 1. Stellung zur neuern Philosophie. 2. Leben. 3. Vorbildlichkeit der Deutlichkeit mathematischer Axiome. 4. Der universelle Zweifel und seine Entstehungsgründe. 5. Positiver Fundamentalsatz. Entstehung und Bedeutung. 6. Kritik der Anwendungen und des zugehörigen Sinnes des Hauptsatzes. 7. Hinfälligkeit des weiteren Systems. Seelenvorstellung. Falscher Begriff einer denkenden Substanz. 8. Vorurtheile. Naturphilosophie. Kosmische Wirbel. — Schematisirung der Leidenschaften. 9. Verhalten zu den Hauptgegnern. Die Cartesianer. Occasionalismus. — Malebranche 258

Zweiter Abschnitt.

Spinozas Systembildung, Lockes kritische Methode und die eklektischen Reflexe bei Leibniz.

Erstes Capitel. Spinoza. — Anfänge zu einer Theorie der Affecte. 1. Hauptgegensatz. Schwerpunkt des Interesse für Spinoza. 2. Nebensächlichkeit der Cartesischen Färbung. Selbständige Fassung des Substanzbegriffs. 3. Leben. 4. Schriften. 5. Grundanschauung. 6. Sinn der mathematischen Darstellungsform. 7. Schwächere Seite. Mangel systematischer Induction. Schematismus. 8. Begriff der Modification. 9. Verbindungsart der beiden Attribute. 10. Zweiseitigkeit. 11. Zweck und wirkende Causalität. Gegensatz zum Begriff eines Typus. Kritik. 12. Moral. Behandlungsart der Gemüthsbewegungen. 13. Gesetzmässigkeit der Affecte. 14. Grundformen. Verkennung einer ganzen Classe. 15. Grundirrthum. Kritik vom Standpunkt einer Vorstellung von der Oekonomie der Affecte. 16. Inconsequenzen. Schwäche des fünften Abschnitts der Ethik. 17. Universeller Affect. Kein eigentlicher Pantheismus. 18. Uebersicht. Recht und Macht. Scheinbare Betrachtung aus dem Gesichtspunkt

Seite

der Ewigkeit. Unfreiheit. 19. Ergebniss. Mangel des quantitativen Denkens. Die Gesinnung als Hauptmaass 279

Zweites Capitel. Locke. — Begriffskritik und Erkenntnisstheorie. — Primäre und secundäre Eigenschaften der Körper. — Polemik gegen die Voraussetzung angeborner Ideen. 1. Stellung des Kriticismus. 2. Historischer und wissenschaftlicher Hintergrund für Lockes Wirksamkeit. 3. Leben. 4. Factoren des Erkennens. 5. Lockes Kritik der Berufung auf angeborne Ideen. 6. Beispiel der Substanz. 7. Primäre und secundäre Eigenschaften. 8. Logischer Mangel. Mittheilungsart. Beispiel des negativen Begriffs vom unendlichen Raum. Gesammturtheil über Locke 316

Drittes Capitel. Leibnizens eklektische Reflex- und Gelegenheitsphilosopheme. — Verunstaltung der Brunoschen Monadenlehre. — Dogma vom zureichenden Grunde. 1. Charakter. 2. Leben. 3. Ursprung der Reflexe. Optimismus. 4. Monaden. Bruno. Beziehungen zur Gegenwart. 5. Gedankliche Entstehung der Brunoschen Monadenvorstellung. 6. Ausführung und Kritik der Brunoschen Vorstellungsart. 7. Kennzeichnung der Leibnizschen Monadistik und ihrer Abhängigkeit. 8. Fiction bewusstloser Vorstellungen. 9. Reflexe aus Spinoza. Prästabilirte Harmonie. Dogma vom zureichenden Grunde. Theodicee. 10. Monade und Differential. Naturphilosophische Unfruchtbarkeit. 11. Gesinnung. Ein formaler Vorzug 331

Dritter Abschnitt.

Hume und die gleichzeitige Situation der Philosophie.

Erstes Capitel. Fortschritte des Kriticismus durch Hume. 1. Hume mehr als Skeptiker. 2. Vergleichender Rückblick auf Bayle. 3. Humes Absicht den Verstand zu entfesseln. Veranlassung und Tragweite der Kritik des Causalitätsbegriffs. 4. Lebenslauf. 5. Nachgelassene Arbeiten. Dreifache Bedeutung, als Philosoph, als Nationalökonom und als Historiker. 6. Einseitige Kritik der Lockeschen Unterscheidung zwischen primären und secundären Eigenschaften. 7. Causalitätstheorie. 8. Folgen derselben. Kritik der Wunderbeweise. 9. Gesammtwürdigung 362

Zweites Capitel. Das achtzehnte Jahrhundert und die Französische Propaganda. 1. Unterscheidung zwischen der Entstehungszeit und den Verbreitungsbedingungen philosophischer Ansichten. 2. Französische Philosophie des Jahrhunderts. Uebersicht. 3. Lamettrie. Helvetius. 4. Die Encyklopädisten und ihr Werk. 5. Voltaire. Rousseaus hohe Bedeutung. 6. Das Natursystem und Friedrich II . 381

Seite

Dritte Abtheilung.

Die Philosophie seit der Wiederaufnahme durch die Deutschen.

Erster Abschnitt.

Kant und die Professorenphilosophie.

Erstes Capitel. Kant und seine Aufstellungen über Raum und Zeit. 1. Erinnerung an den geistigen Zustand Deutschlands. 2. Lebenslauf. 3. Art von Wahrhaftigkeit. Mystische Neigung. Studium Swedenborgs. 4. Entwicklung und Schriften. Aufhebung des Wissens um zum Glauben Platz zu bekommen. 5. Der natürliche und der fictive Schwerpunkt des Kantischen Systems. Saltomortale des Verstandes. 6. Kants persönliche Absicht. 7. Kategorischer Imperativ. 8. Dinge an sich. Geschichtliche Abkunft des Begriffs. 9. Kategorien. 10. Causalität. 11. Tragweite des Causalprincips. Beschränkung auf Erscheinungen. 12. Hervorhebung des Subjectiven in der Raumvorstellung. Erinnerung an Locke, Spinoza und Hume. 13. Doppeldeutigkeit der neuen Vorstellungsart von Raum und Zeit. Heutige Lösung der Schwierigkeit. 14. Begriff der Erscheinung. Naturphilosophie. Kritik der Urtheilskraft. 15. Transcendentale Freiheit. Trugschlüsse. 16. Verbreitungsgründe. Zeitgenössische Einwendungen. Verhältniss zur Wissenschaft 392

Zweites Capitel. Theologische Rückwirkungen der nachkantischen Professorengeneration. — Fichte, Schelling, Hegel und Herbart. 1. Gesammtkennzeichnung. 2. Unterschiede der einzelnen Richtungen. 3. Fichte. Sein Ich. Logisches. Geschichtshalucinationen. Urtheile von bedeutenden Capacitäten über Fichte. 4. Schelling. Einheit seiner verschiedenen Standpunkte. 5. Hegel. 6. Seine Theologik oder Logoslehre. Trügerischer Reiz der ersten Wendung. 7. Fortpflanzung des Absurden. Antagonismus und logischer Widerspruch. Kopfstellung. 8. Widerspiel alles Kriticismus. Naturphantasien. 9. Hegelianisches. 10. Herbart. Monadistik. Psychologistik. Imaginäre Widersprüche. Bearbeitung erster Fehler durch zweite. 11. Schluss . 429

Zweiter Abschnitt.

Feuerbach, Schopenhauer, Comte und gegenwärtige Philosophie.

Erstes Capitel. Ludwig Feuerbach und seine Religionskritik. 1. Feuerbach als specialistische Zwischenerscheinung. 2. Lebensweise. 3. Charakter der Schriften. 4. Seine Hauptidee. 5. Sinnenmässigkeit und freiheitliche Tendenz 455

Zweites Capitel. Arthur Schopenhauer und sein nihilistischer Pessimismus. 1. Eigenthümlichkeiten. 2. Leben. 3. Theoretische Anlehnung an Kant. Traumidealismus. 4. Entstehung der Willens-

Seite

kategorie. Widersprüche in der Deckung der Welt durch die Vorstellungswelt. Einerseits Bekämpfung der Ideologie und andererseits Festhalten an der Traumhypothese. 5. Die poetische und die imaginär metaphysische Seite des Willensprincips. Unerklärliche Fatalität. 6. Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. Unwerth des Daseins und Ursprung der Hemmung. 7. Weltvernichtung. Erklärung der metaphysisch imaginären Abirrungen aus der Natur des neuen Problems. 8. Spätere Urtheile über die Metaphysik. Methode der Auffassung. Verstand und Instinct. 9. Bedeutung des Einzelnen in den Schopenhauerschen Gedanken. Moralprincip. Erinnerung an Adam Smith. 10. Das Unrecht als der positive Begriff. Naturphilosophisches. Fehlgriff in der Farbenlehre. Aesthetisches. Musik. Richard Wagner. 11. Beziehungen der ästhetischen Auffassungsart zum Charakter der Schopenhauerschen Methode. Einwirkungsrichtungen der verschiedenen Bestandtheile des Gedankenkreises 465

Drittes Capitel. August Comte. — Ansicht von der Rolle der Metaphysik. — Sophie Germain. 1. Internationale Rücksichtnahme. 2. Comtes Leben und Schriften. 3. Kritik der Metaphysik. Die drei Stadien. Begriff des Positiven. 4. Schematisirungen. 5. Die drei politischen Organisationsstufen. Zusammengehörigkeit mit den geistigen Stadien. 6. Praktische Positivität. 7. Objective Methode. Darstellung. Einfluss. 8. Untergeordnete Stellung St. Mills. 9. Sophie Germain als selbständige Erscheinung. Empfindungseinheit des bei Comte in verschiedenen Phasen Entwickelten. Allgemeiner Positivismus, der die künstlerisch construirende Weltauffassung einschliesst. 495

Viertes Capitel. Gegenwärtiger Zustand der Philosophie. 1. Haltungslose Reste metaphysischer Philosophien. 2. Der Materialismus und seine Gegner. 3. Professorenphilosophie. 4. Amerikanischer Spiritismus. Als Seitenstück dazu E. v. Hartmanns Schwindelmystik auf Reclame nebst zugehörigen Unsittlichkeitsproben. Literarische Aufnahme dieses Machwerks als Zeugniss für die Herabgekommenheit. 5. Herbert Spencers religiös philosophische Rückständigkeiten. 6. Doppelseitige Einflüsse des Darwinismus. Ein besserer physikalischer Fortschritt. 7. Buckles Geschichtsforschung. Erinnerung an eine Doppelgestaltung des Materialismus. 8. Werth und Unwerth der Geschichte der Philosophie 515

Aufklärung über das Vergehen der früheren Verlagshandlung und ihres Druckers 538

Schriften desselben Verfassers 544

Einleitung.

I. Die Philosophie als Wissenschaft und als Gesinnung.

Die Philosophie zielt auf die Hervorbringung des höchsten, edelsten und demgemäss thatkräftigsten Bewusstseins von Leben und Welt. Dies ist zugleich ihr ursprünglichster Beruf und ihr letzter Zweck. Nur hiedurch erhebt sie den Menschen auf die ihm erreichbare Höhe des Geistes, und nur hiedurch arbeitet sie daran, die Würde des menschlichen Daseins zu steigern.

Aus diesem Grunde hat es ihr aber auch niemals genügt, blosse Wissenschaft zu sein. Sollte sie sich in ihren bisher vorübergegangenen Gestaltungen mit einem Maasse messen lassen, wie die ausgebildeten Wissenschaften, so würde sie einerseits zu eingeschränkt, andererseits aber unerfassbar erscheinen. Ihre Geschichte würde zu einem erheblichen Theil unbegriffen bleiben und zu einem andern Theil nur verhältnissmässig dürftige Erfolge zeigen. Ganz anders gestaltet sich dagegen das Ergebniss der Prüfung, wenn wir des grossen Unterschiedes eingedenk bleiben, welcher zwischen einer gewöhnlichen Wissenschaft und der Philosophie besteht, seit jeher bestanden hat und der Natur der Sache nach auch in Zukunft bestehen bleiben muss.

Philosophie beruht auf dem Zusammenwirken von zwei Mächten, dem Wissen und dem Wollen. Es ist schwer zu sagen, welche dieser beiden Kräfte als die ursprünglich leitende anzusehen sei. Die Weisheit ist allerdings, wie schon das Wort sagt, vornehmlich dem Wissen zu danken. Allein der Drang, welcher zu diesem Wissen führte, war selbst schon, noch ehe er sein Ziel erreichte, eine im Dienste der Philosophie thätige Gewalt. Die philosophische Gesinnung leitet zu dem entsprechenden Wissen, und das bereits errungene Wissen wirkt seinerseits auf

die Willensrichtung maassgebend und veredelnd zurück. Die Gesinnung ist also sicherlich nicht der bedeutungslosere Bestandtheil im Wesen der Philosophie. Dennoch ist man gegenwärtig daran gewöhnt, nur den Bestandtheil des Wissens zu beachten und den Factor der Gesinnung oder die Artung des Charakters auf sich beruhen zu lassen. Dieses Verhalten erklärt sich zunächst aus der schulmässigen oder gar verschulten Weise, in welcher der doch über den engen Gesichtskreis gewöhnlicher Lern- und Lehrzwecke hinausliegende Gegenstand aufgefasst wird.

Die Philosophie in ihrer höchsten Gestalt wendet sich an das gereifte Leben. Ihre Gedanken über Leben und Welt setzen den Ernst vielseitiger Erfahrung voraus. Nur ein Theil ihres Inhalts ist von einem weniger ernsten Standpunkt aus begreiflich und wirkt als blosses Bildungsmittel oder gar nur als schulender und disciplinirender Stoff. In der letzteren, am meisten untergeordneten Rolle mag Aneignung eines bestimmten Wissensmaterials für künftige Erinnerung und ein gewisses Maass von Uebung der logischen Fähigkeiten die Hauptsache bisweilen ganz und gar übersehen lassen. Indessen auch hier sollte wenigstens der Versuch gemacht werden, eine höhere Auffassung zu Grunde zu legen, und man könnte es alsdann getrost der späteren Belebung und Vertiefung des schulmässig Angenommenen überlassen, das rechte Verständniss zur rechten Zeit zu wecken.

In ganz entgegengesetzter Richtung ist jedoch grade neuerdings verfahren worden. Anstatt den Schulgebrauch der Philosophie zu veredeln und die höhere Art ihrer über der Schule stehenden Vertretung soweit möglich auf die Schulung selbst verbessernd einwirken zu lassen, hat man umgekehrt die bedeutendere Gattung in den engen Kreis der unbedeutenderen gebannt und so das allgemeine Niveau niedriger gemacht. Auf diese Weise hat es den Anschein gewonnen, als gebe es fast nur noch blosse Schulphilosophie, um nicht zu sagen blosse Scholastik.

Wenn nun in der letzteren oder in einer nach ihrem Maasse aus- und abgemessenen Philosophie die Kraft der Gesinnung keine schöpferische Rolle spielt und auch in den geschichtlichen Darstellungen keinen Platz erhält, so ist diese Thatsache nur zu begreiflich. Was ist auch ein Sokrates in den Augen derjenigen, welche das Philosophische nur in der Form von angehäuftem Wissensstoff suchen, und welche nicht wahrzunehmen vermögen, was der weiteren Griechischen Philosophie noch ein gewisses

Maass fester Haltung mitgetheilt hat! Für die neuere Zeit ist Giordano Bruno das grösste Beispiel des hochsinnigsten, den Opfertod nicht scheuenden Charakters gewesen; aber ihm haben der Neid und die Mattherzigkeit der Schulphilosophirer bis auf den heutigen Tag sogar seine rein wissenschaftlichen Verdienste in den Schatten gestellt.

Der Fall eines Spinoza ist ungeachtet des nicht geringen Abstandes, der ihn von der Höhe eines Bruno trennt, doch wesentlich auch als ein Belag für die Gesinnungsphilosophie anzusehen. Der vom Judenthum ausgestossene Mann würde wenig bedeuten, wenn er nur nach Maassgabe seiner metaphysischen Schematisirungen zu schätzen wäre. Wer dagegen auf die Triebkräfte seiner Ideen und auf die in seiner Lebens- und Weltbetrachtung zum Ausdruck gelangten Züge von Gesinnung sieht, wird ihm nicht nur den richtigen Platz anweisen, sondern auch aus der Kenntnissnahme von seinem Leben und seinen Schriften edlere Früchte zu zeitigen vermögen. Auch sonst kann da, wo das wissenschaftliche Ergebniss eines philosophischen Strebens als ein Irrthum erkannt wird, dieses Streben an sich selbst und die in ihm waltende Gesinnung von hohem oder höchstem Range sein und für Andere ein lebensvoll fortwirkender, in die richtigen Bahnen leitender Antrieb werden. Wie gering würde nicht der Werth der in der Hauptsache verfehlten Systeme sein, wenn nicht die zugehörigen Ideenkreise ihrer Schöpfer als Kundgebungen bedeutender Triebkräfte und Gesinnungen noch einer ganz besondern, von dem oft zufälligen Resultat unabhängigen Würdigung bedürften! Wir könnten nur getrost mit allen Ansprüchen im Interesse der überlieferten Philosophie in den äussersten Hintergrund zurückweichen, wenn wir nicht vermöchten, jenen zweiten Maassstab der Werthschätzung, der die Gesinnung ergreift und das philosophische Wollen an seiner Wurzel prüft, zur Geltung zu bringen.

Es giebt eine Fortpflanzung des Wissens, und sie ist zu bekannt, um hier noch einer besondern Kennzeichnung zu bedürfen. Es giebt aber auch eine Fortpflanzung des Wollens oder, mit andern Worten, eine geschichtliche Mittheilung der Gesinnungen, und diese ist es, die in der philosophischen Tradition und im Zusammenhange der weltgeschichtlichen Actionen der Philosophie jene jetzt unterschätzte Rolle gespielt hat, auf die sich zu besinnen eine Hauptaufgabe echter Geschichtsschreibung

sein wird. Was aber die Gesinnung bei einem Philosophen sei und sein solle, wird nur von denen verkannt, die keine haben. Ein selbstverständliches und doch nur so selten erfülltes Erforderniss ist die Leidenschaft, um jeden Preis und jedes Opfer, das es kosten mag, gegen seine Mitmenschen wahr zu sein und ihnen bewusste Lügen nicht als Wissenschaft und Philosophie anzutrügen. Ausser dieser Wahrhaftigkeit in der Mittheilung der eignen Gedanken ist aber noch die Uebertragung von Empfindungen, Gefühlen und Antrieben an erster Stelle entscheidend. Wer hier nicht die edlere Artung des Menschlichen in einer bedeutenden Steigerung und mit besonderer Nachdrücklichkeit zu vertreten vermag, der wird auf die Rolle eines im höheren Sinne verstandenen Philosophen keinen Anspruch haben.

II. Kritische Behandlung.

In jüngster Zeit ist der Geschichtsschreibung der Philosophie der Vorwurf gemacht worden, dass sie wenig nütze, weil durch sie Niemand mit dem wahren Geist und den wirklichen Ideen der Philosophen bekannt werde. Dieses Urtheil Schopenhauers ist in einem erheblichen Maass begründet. Die bisherige Behandlungsart der Geschichte der Philosophie war nicht dazu angethan, ein treues und vollständiges Bild des Geschehenen zu entwerfen. Die Vorgänge, die zu ergreifen grade am nöthigsten ist, liegen nicht oberflächlich zu Tage. Wer von dem Walten des Geistes in den bedeutendsten Köpfen Rechenschaft ablegen will, muss selbst in die Tiefe zu dringen vermögen. Ein blos hinnehmendes und äusserlich berichtendes Verhalten wird grade denjenigen Gedanken, die zu kennen und zu begreifen am meisten lohnt, jederzeit fernbleiben; ja es wird von ihrem Dasein gar keinen Begriff haben und die Lücke, die es lässt, selbst gar nicht empfinden. Auch Unverstandenes wird hiebei in Menge berichtet werden, und der Leser, der in gutem Glauben voraussetzt, sein Berichterstatter verstehe wirklich, wovon er redet, wird sich wundern, dass es nicht auch ihm gelingen wolle, den Sinn des Dargestellten zu fassen.

Eine zweite Art, die Geschichte der Philosophie zu behandeln, verfehlt ihre Aufgabe nicht durch blossen Mangel an eingehendem Urtheil, sondern durch die Willkür ihrer Voraus-

setzungen. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt von einem beschränkten System, macht dieses im günstigsten Falle zum Rahmen der Auffassung oder dichtet, wenn sie weniger solide ist, ihren beengten oder missgestalteten Gedankengang in die geschichtlichen Erscheinungen hinein. Ersteres war bei Kantianischen, Letzteres in einem erstaunlichen Maass bei Hegelianischen Darstellern der Fall. Noch bis in das letzte Jahrzehnt hat der Systemgeist und zwar derjenige sehr unzulänglicher Gedankenkreise in der Geschichtsschreibung der Philosophie fast unangefochten geherrscht, und die sogenannte objective Behandlungsart war keine Macht, ihm auch nur in geringem Maass Zügel anzulegen. Erst mit dem Verfall der betreffenden Systemvorstellungen selbst ist auch die Sucht, die Geschichte der Philosophie willkürlich zurechtzulegen und in ihren Erscheinungen alles Beliebige zu finden, einigermaassen abgeschwächt worden, ohne dass jedoch mit dieser Verblassung etwa auch solche Schablonen der allgemeineren Anschauungsweise und solche Ergebnisse der Verbildung und Verzerrung der Natürlichkeit und Wissenschaftlichkeit gehörig zurückgetreten wären, wie sie z. B. von einer Schulung in der Hegelschen Scholastik selbst bei den reducirten Viertelshegelianern übriggeblieben sind.

Mangel an Urtheil einerseits und Ueberfluss an seinem Widerspiel andererseits, — dies sind für die jüngste Zeit die beiden Hindernisse einer im höheren Sinne fruchtbaren Geschichtsdarstellung gewesen. Weder diejenige Manier, welche sich objectiv nennt, noch die durch den Geist eines beschränkten Systems veranlassten Entstellungen können einen Begriff von dem wahren Wesen der Geschichtsschreibung der Philosophie verschaffen, und das oben angeführte verwerfende Urtheil trifft nur jene Abartungen und Ausartungen, nicht aber die ihrer Aufgabe entsprechende Gattung selbst. Glücklicherweise fehlt es nicht gänzlich an Beispielen einer vollkommneren Auffassung philosophischer Erscheinungen. Die grossen Philosophen selbst haben hiezu das Werthvollste beigetragen, und was sie gelegentlich über Ihresgleichen und die Vergangenheit aussprachen, ist noch das Beste gewesen, was für eine kritische Orientirung in dem geschichtlichen Ganzen der Philosophie vor meinen Nachforschungen zur Verfügung gestanden hat.

Aus diesem Grunde ist der Rath, sich unmittelbar an die grossen Philosophen selbst zu wenden, sicherlich der beste, vor-

ausgesetzt, dass der Berathene im Stande ist, seinem Zweck ein umfassendes Studium zu widmen. Angesichts des gegenwärtigen Zustandes der Philosophie und ihrer Geschichtsschreibung wird die Mühe, die man auf den Verkehr mit einem halben Dutzend Erscheinungen ersten Ranges wendet, unvergleichlich besser lohnen, als die Befassung mit oberflächlichen oder gar entstellenden Auffassungen aus zweiter und weiterer Hand, in denen auch wohl die Tradition ihre Rolle gespielt und zur Entfernung des angeblichen Bildes von den Zügen der ursprünglichen Wirklichkeit das Ihrige beigetragen hat.

Indessen ist das Quellenstudium einerseits nur in seltenen Fällen praktisch ausführbar und hat andererseits ebenfalls seine eigenthümlichen Schwierigkeiten, die in vollem Maass eigentlich nur derjenige überwindet, der mit der Lebendigkeit nicht blos entgegenkommender, sondern auch schaffender Kraft in die fremden Ideenkreise eindringt und auf diese Weise die sonst todten Gedanken erst im eignen gleichartigen Geist zu frischem Leben erweckt. Eine Vertiefung in die Geschichte der Philosophie vermöge der höchsten philosophischen Energie selbst ist mithin das unerlässliche Erforderniss, ohne welches eine Reproduction des früheren Denkens und Strebens nicht ermöglicht werden kann. Die Geschichtsschreibung der Philosophie ist in einem gewissen Sinne selbst Philosophie und kein Geschäft, welches von Jedermann, der die gewöhnlichen Vorkenntnisse zur Sache erworben hat, handwerks- und zunftmässig abgethan werden könnte. Sie erfordert, wenn sie ihrem höheren Beruf genügen soll, nicht nur eine grosse Reife der Zeit und des allgemeinen wissenschaftlichen Bewusstseins, sondern auch einen Geist, der ihren bedeutendsten Erscheinungen ebenbürtig ist.

Hienach wird es im höheren Sinne des Worts eine Geschichtsschreibung, die systemlos wäre, nicht geben können. In demselben Sinn, in welchem die Philosophie in jeder ihrer ausgeprägten Gestalten System gewesen ist und sein muss, wird auch ein bestimmter, systematischer Ideenkreis den Ausgangspunkt für die Ergreifung der geschichtlichen Erscheinungen bilden müssen. Nur übersehe man nicht den Unterschied, der zwischen einem willkürlichen Privatsystem jener Art, wie es die zügellose Begriffsdichtung hervorbringt, und einer verstandesmässig wohlbegründeten Welt- und Lebensauffassung besteht, welche sich vor der Wissenschaft ihrer Zeit in jeder Beziehung zu rechtfertigen

vermag. Eine derartige Philosophie ist grade in ihrer festen Begrenzung und ihres entschiedenen Urtheils wegen am besten geeignet, auch den Untersuchungen der Vergangenheit zum Compass zu dienen. Vereinigt sie in sich wirklich den Geistesreichthum, welcher den folgenden Geschlechtern genügen kann, so wird sie auch in dem erreichbaren Maass von Einseitigkeiten frei bleiben. Sie wird für den Verstand die genügende Schärfe und für das Gemüth die entsprechende Wärme des Affects bethätigen und so keiner bedeutenden Triebkraft der Vergangenheit fremd bleiben. Sie wird das Wissen und das Wollen, die Erkenntniss und die Gesinnung, die kühle Zergliederung und die lebensvolle Affection in ihrer Einheit erfassen und begreifen und so dem Menschlichen nach jeder Hauptrichtung gerecht werden. Auch sind es weniger wirkliche Systeme gewesen, welche bisher der Geschichte der Philosophie geschadet haben, als vielmehr jene wunderlichen Bildungen, die man eher als Systemcaricaturen bezeichnen kann.

Die Vergangenheit schliesst das Verständniss der Gegenwart erst vollkommen auf. Allein auch umgekehrt und noch weit mehr ist die Gegenwart ein Schlüssel der Vergangenheit, und diese Wahrheit ist eine derjenigen, welche von einer kritischen Geschichtsschreibung am wenigsten übersehen werden darf. Nur was wir unmittelbar und in der nächsten Umgebung kennen gelernt haben, liefert uns die Anknüpfungs- und Vergleichungspunkte für das Entfernte, welches wir nur mittelbar zu erfassen vermögen. Alle Vergangenheit bleibt todt für eine Gegenwart die selbst kein Leben hat, und so wird die Art der letzten Philosophie auch Maass und Schranke für das Verständniss aller früheren sein. Ist diese maassgebende Philosophie von grossen Gesichtspunkten getragen, hat sie für den Reichthum des historisch zum Ausdruck gelangten Verstandes und Gemüths die Fassungskraft des freien und scharfen Kopfes sowie des weiten und regsamen Herzens, so wird sie im wahren Sinne des Worts die Geister citiren und diese selbst ihr innerstes Wesen verkünden lassen. Sie wird aus dem vollen Leben und seinen Interessen theilnehmend auf das Ringen der Vergangenheit blicken, und ihr wird nichts fremd bleiben, was die Menschen jemals bewegen und erheben konnte. Von ihrer überlegenen Stellung aus wird sie die Irrthümer und verfehlten Bestrebungen abzusondern und die reinen Wahrheiten oder Ansätze zu Wahrheiten in un-

getrübtem Licht zu zeigen vermögen. Sie wird auf diese Weise den beachtenswerthen Stoff zwar äusserlich beschränken, aber innerlich und wesentlich vermehren. Ihr Urtheil wird entscheidend auch für die Zukunft sein.

Der Gegensatz von persönlicher Handlung und allgemeiner Strömung ist für die Geschichte der Philosophie von noch grösserer Bedeutsamkeit, als für die allgemeine Geschichte. In der letzteren steht an dem einen äussersten Ende der Auffassungsreihe der Cultus einer Art von Heroenthum, während an dem andern Extrem das Gesetz der allgemeinen Massenbewegung den Ausgangspunkt der Erklärungen bildet. In unsern Vorstellungen von der Geschichte der Philosophie sind wir noch immer gewohnt, das Persönliche und Individuelle in den Vordergrund zu stellen. Diese Schätzungsart ist auch völlig berechtigt, insoweit es sich um die Namen ersten Ranges handelt. Diese wenigen Geister, die als äusserste Gipfel ganz unverhältnissmässig hervorragen, sind allerdings allein und ausschliesslich als die Ursachen der von ihnen geschaffenen, ursprünglichen und eigenthümlichen Gedanken anzuerkennen. Was sie dem Element entlehnten, in welchem sie sich bewegten, ist meist grade das Untergeordnete, ja häufig das Verfehlte in ihrem Denken und Thun gewesen.

Anders verhält es sich dagegen mit den Existenzen zweiter und überhaupt niederer Ordnung. Ihnen gegenüber hat die Frage nach dem Eigenthümlichen wenig Interesse, weil es an dem wahrhaft Originalen bei ihnen fehlt. Sie zählen in der Gruppe mit und bilden die Schaaren, die sich in Secten, Schulen und überhaupt Gefolgschaften unter irgend welche Fahne eingereiht finden. Ihre Bewegungen müssen möglichst unpersönlich aufgefasst werden, und im Hinblick auf die allgemeine Fortpflanzung der Ideen ist das die Massenbewegungen erklärende Gesetz hier vollkommen am Orte. In dem einen Fall haben wir es mit schaffenden Kräften zu thun, die etwas Neues vor die Welt bringen und daher durch kein Schema, welches nur das beharrlich Wiederkehrende erklärt, erfassbar sind. In dem andern Fall haben wir nur den gewöhnlichen Mechanismus des Denkens und Strebens in seinem allgemeinen Gattungsdasein vor uns, und es ist keine Veranlassung vorhanden, den Antheil des Persönlichen als etwas besonders Entscheidendes auszuzeichnen, was auf den veränderten Gang der philosophischen Angelegenheiten von erheblichem Einfluss wäre.

Die Willkür der Privatsysteme ist ein gerechter Grund zum Vorwurf für eine Anzahl geschichtlicher Erscheinungen. Dennoch ist aber auch diese Willkür nur als Ausartung jener höchsten Freiheit zu betrachten, die grade in den hervorragendsten Schöpfungen gewaltet und ihnen ihr selbständiges Gepräge aufgedrückt hat. Ohne diese Freiheit wäre das Grosse nicht erstanden, welches wir glücklicherweise in einigen Zeitaltern wirklich antreffen, und worauf die Philosophie aller Zeiten mit Genugthuung hinweisen wird. Grade indem wir also das Geniale durch die Kluft der Betrachtungsart von dem Gewöhnlichen möglichst sondern und fernhalten, werden wir dem in der Geschichte der Philosophie bestimmenden und endgültig entscheidenden Geist allein gerecht.

Hieraus mag sich auch erklären, dass die kritische Behandlungsart wenig Raum für die abgeleiteten Erscheinungen, dagegen um so mehr für die Persönlichkeiten ersten Ranges übrig hat. Es kann für das Verständniss der philosophischen Vergangenheit nur wenig nützen, die Einzelheiten, die sich an Persönlichkeiten zweiter, dritter oder gar noch niederer Ordnung knüpfen, und die unerheblichen Variationen darzustellen, denen die grossen Gegenstände von Seiten ihnen nicht gewachsener Naturen jederzeit ausgesetzt gewesen sind. Die Berücksichtigung dieser secundären Existenzen ist vornehmlich eine Sache des Handwerks und so zu sagen der zunftmässigen Geschäftshaltung. Diese nebensächliche Buchführung über die Aeusserlichkeiten hat ihr Verdienstliches; aber sie muss mit ihren Berichterstattungen fernbleiben, wo es gilt, die grossen Gegenstände und die grossen Personen sichtbar zu machen. Wo diese reden sollen, da muss sie schweigen, damit nicht der Schwarm ihrer kleinen und kleinlichen Bemerkungen den freien Blick für die Anschauung der grossen Züge und des aus ihnen sprechenden Geistes störe. Unsere Darstellung wird daher sehr oft da nichts zu sagen haben, wo der geschäftige Markt sich sehr laut zu ergehen pflegt. Sie wird oft durch Schweigen zu reden suchen und in der Stellung, wie in dem Maass des angewiesenen Raumes auch äusserlich ihr Urtheil bemerken lassen. Nur auf diese Weise wird sie durch Sichtung und Gruppirung den umfassenden Stoff bemeistern und ein lebensvolles Bild des Geschehenen vor den Leser bringen können.

III. Der Zusammenhang des Ganzen.

Neuere Systeme haben die Veranlassung gegeben, in dem geschichtlichen Ganzen der Philosophie selbst systematische Einheit und Verknüpfung der mannichfaltigen nacheinander und nebeneinander aufgetretenen Erscheinungen vorauszusetzen. Im Allgemeinen ist eine solche Annahme nicht unberechtigt. Im Besondern hat sie aber thatsächlich zu den willkürlichsten Schematisirungen und oft zu völligen Verzerrungen der wirklichen Gestalt der Entwicklungen geführt. Man hat Beziehungen erdichtet, die entweder nachweisbar falsch, oder zu deren Annahme zureichende innere und äussere Gründe nicht vorhanden waren. Wie man Welt und Leben selbst nach Maassgabe einer aufgedrungenen Ideologie in einem nicht im Entferntesten zutreffenden Zusammenhange zeigte, so hat man auch die geschichtlichen Gestalten und Gruppen durch ganz fremdartige, von Aussen willkürlich hineingetragene Beziehungen aus ihrer natürlichen Stellung entfernt und ihrer wahren Bedeutung entkleidet. Man hat auf diese Weise die natürliche Systematik, soweit eine solche in der Geschichte selbst anzuerkennen ist, durch Verworrenheiten und Bizarrerien des eignen Ideologismus verdeckt.

Diesen Verunstaltungen gegenüber wird man sich zu erinnern haben, dass die Grundgestalt des geschichtlichen Daseins so zu sagen zwei Dimensionen aufweist. In geographischer Isolirung können die verschiedenartigsten Entwicklungsreihen nebeneinander hergehen, ohne sich auch nur zu berühren. Aber auch in der rein historischen Aufeinanderfolge, in welcher Einheit des Orts und Verbindung des gesellschaftlichen Lebens vorausgesetzt werden, kann der Faden unter Umständen abreissen, oder es kann ein neuer Ansatz vollzogen werden, der keineswegs das Frühere oder mindestens nicht alles Frühere zu seinem Ausgangspunkt zu haben braucht. Grade diejenigen Denker, die zu dem Fortschritt der philosophischen Geschichte am meisten beigetragen haben, kümmerten sich am wenigsten um die Tradition und deren Vollständigkeit. Sie waren grade einer solchen Tradition gegenüber in einem höheren Sinne des Worts Autodidakten. Sie entzogen sich absichtlich der allgemeinen Strömung und den Rücksichten auf das Ueberlieferte, um dem innern Triebe und ihrem eignen Wege ungestört treu zu bleiben. Allerdings athmeten

sie irgend eine Luft; allein die Einwirkung einer solchen geistigen Atmosphäre konnte eine sehr untergeordnete bleiben. Man beginge daher eben an diesen grossen Naturen die schlimmste Art des Unrechts, wenn man sie als Erzeugnisse ansähe, wo sie offenbar selbst die Erzeuger und die nachweisbar ursprünglichsten Ursachen einer neuen Entwicklung waren.

Ausser der geographischen Trennung und jener höheren Isolirung, die den originalen Geistern stets eigen war, wirkt aber auch die Bildung von Gruppen und Gefolgschaften auf Einseitigkeit, Beschränktheit und Zusammenhanglosigkeit in erheblichem Maasse hin. Die Schulen und Secten vegetiren nebeneinander fort, ohne sonderlich in einem fruchtbaren gegenseitigen Verkehr ihre Richtungen und Standpunkte zu modificiren. Ein solches Verhalten musste offenbar die am meisten trennende Wirkung in Zeiten und unter Verhältnissen haben, für welche ein öffentlicher Gedankenaustausch im Sinne unserer heutigen gesellschaftlichen Beziehungen noch nicht bestand. Als die Fortpflanzung philosophischer Lehren noch häufig den Charakter des Geheimen wenigstens zum Theil und in einem gewissen Maass an sich trug, muss für denselben Ort und dasselbe Zeitalter die Schule oder sonstige Gefolgschaft eine sehr erhebliche Schranke der Mittheilung und mithin auch der Vermittlung des Zusammenhangs gebildet haben.

Sogar die neuere Zeit nöthigt uns, den Mangel der Beziehungen zwischen den einzelnen Erscheinungen ebenso sorgfältig als das Vorhandensein eines Zusammenhangs zu berücksichtigen. Andernfalls können wir die Wahrheit in der einen Richtung ebenso nachtheilig verfehlen als in der andern. Den richtigen ursächlichen Zusammenhang stellt nur derjenige dar, der in gleichem Maasse auf seine Existenz wie auf seine Abwesenheit achtet und sich von vornherein vor dem Wahn hütet, als müsse Alles und Jedes mit Allem und Jedem nach bestimmten Gesichtspunkten der Verknüpfung in Beziehung gesetzt werden können.

In der Geschichte des philosophischen Strebens ist insofern System, als gewisse nothwendige Formen aller geschichtlichen Thätigkeit und insbesondere auch gewisse Grundgestalten, die aus der Natur der besondern Aufgabe hervorgehen, nicht nur wirklich angetroffen werden, sondern auch zum Theil als innere Nothwendigkeiten erkennbar sind. Dieses natürliche System der Geschichte ist aber gar nicht mit jenen, oben als verwerflich ge-

kennzeichneten, sogenannten Constructionen vergleichbar. Es rechnet zunächst nicht mit allgemeinen Rubriken und Schematen, sondern mit lebensvollen Wirklichkeiten, mit Völkerexistenzen und besondern Ausstattungen der Nationen. Der tiefere Naturgrund, aus dem die vorzüglichere Begabung einzelner Volkscharaktere für die Philosophie oder gewisse Seiten derselben stammt, wird aus seinen Wirkungen erkannt und in seiner Bedeutung anerkannt. Hieraus ergiebt sich eine völlig ungezwungene Gruppirung und eine sehr deutliche Uebersicht über die Theile des Ganzen.

Mit der Griechischen Philosophie beginnen wir, weil in dem Geiste jenes Volks die Vorspiele der Phantasie zuerst und ausschliesslich jene mehr verstandesmässige und durch wissenschaftliche Erfahrung verwandelte Gestalt annahmen, durch welche der Uebergang zur philosophischen Erkenntniss vollzogen wird. Die alte Philosophie ist wesentlich Griechische Philosophie; dies ist die Thatsache der Geschichte, die mannichfaltig erklärt, aber niemals weggeschafft oder geändert werden kann. Was der Geist anderer Völker und besonders des Orients in verwandter Richtung erstrebt hat, ist mehr oder minder im Stadium der Urphantasien der Völker verblieben. Es fehlte dort überall an der Freiheit und dem mit ihr verbundenen Adel der Gesinnung, welche die Knechtschaft des Mythus nur eine gewisse Zeit hindurch und nur im Kindheitsstadium der Erfahrung und des Denkens duldet. Es fehlte übrigens auch an jenem harmonischen Sinn für allseitige Wissenschaft, welcher stets im einzelnen Menschen wie im Volksganzen an der Schwelle echter Philosophie anzutreffen gewesen ist. Die Semiten und namentlich die Juden haben ihre Kindheitsüberlieferungen niemals abgelegt und daher auch nie vermocht, innerhalb ihres Racen- und Volkslebens selbstständig eine Philosophie hervorzubringen. Von den sinnlich verschwommenen und verworrenen Weltauffassungen der übrigen Orientalen ist, wie erwähnt, nicht viel Besseres zu rühmen. In ihnen fehlte es an dem Gleichgewicht des Verstandes und der Phantasie. Die letztere belebte die Welt unter dem Eindruck der Affecte in einer Weise, die dem ordnenden, trennenden und unterscheidenden Verstand wenig Einwirkung verstattete und gradezu als verworrene Vermischung des Subjectiven und Objectiven, des Lebendigen und Todten, des menschlich Persönlichen und der unpersönlichen Natur, kurz als ein Mangel an Orientirungs-

vermögen des Geistes und als Urbild alles Confusen gekennzeichnet werden muss.

Was in der Römischen Welt als Philosophie wirksam wurde, stammte gänzlich aus dem Griechischen Geiste, so dass von einer Philosophie der Römer nicht als einer eigenthümlichen Schöpfung, sondern nur als einer Gestaltung und noch dazu sehr oberflächlichen Gestaltung Griechischer Ideen die Rede sein kann. Nur wo es, wie im Stoicismus, eine praktische Ausprägung der Charakterphilosophie galt, hat die Thatkraft des Römischen Lebens beachtenswerthe Illustrationen bestimmter Lebensanschauungen geliefert.

Die aus der allgemeinen Geschichte stammende Gewohnheit der Periodeneintheilung hat veranlasst, der antiken Philosophie eine mittelalterliche folgen zu lassen, gleichsam als wenn jeder Zeitabschnitt seine Ausfüllung mit Philosophie zu fordern hätte. Das Mittelalter ist jedoch in Bezug auf eigentliche Philosophie nur eine grosse Lücke gewesen. Der philosophische Geist lebt erst wieder nach der allgemeinen Anregung des wissenschaftlichen Strebens auf und zeigt sich daher in erheblichem Maasse erst mit dem sechzehnten Jahrhundert. Die richtige Vorstellung, die man sich von den weltgeschichtlichen Schicksalen der Philosophie zu machen hat, gestattet keine gleichförmige Periodeneintheilung, sondern gebietet gradezu, einige Jahrhunderte des Griechischen Lebens und ebenso einige Jahrhunderte der neuern wissenschaftlichen Cultur als diejenigen auszuzeichnen, in denen Philosophie im höhern Sinne allein eine wirkliche Geschichte gehabt hat. Uebrigens hat sie entweder nur in ganz untergeordneter Weise existirt oder ist gradezu von ihrem Gegentheil theils verdrängt, theils verunstaltet gewesen. Letzteres gilt schon von den spätern Jahrhunderten der alten Zeit, in denen orientalisirender Mysticismus und skeptische Haltungslosigkeit sich für Philosophie ausgaben.

In der neuern Zeit ist die Philosophie in dem Maasse wieder zu einiger Selbständigkeit gelangt, als sie sich mit dem erweiterten Wissen von der Natur gegen den überlieferten Aberglauben zu erheben vermocht hat. Zunächst haben die verschiedenen Völker je nach dem Grade ihres Ueberganges zu etwas äusserer Freiheit und Regsamkeit auch an der Pflege der Welt- und Lebensanschauung theilgenommen. Mit den letzten Jahrzehnten des achtzehnten Jahrhunderts ist nun aber an Deutschland die

Reihe gekommen, eine tiefer zu fassende Philosophie, wenn auch vorerst nur durch die Einleitung einer Gährung und durch Production von Ungeheuerlichkeiten des Denkens und Phantasirens, zur schliesslichen Klärung vorzubereiten. Der Deutsche Geist erinnert, wie die allgemeine Artung und Gestaltungsfähigkeit seiner vergleichungsweise sehr ursprünglichen Sprache, an eine Aehnlichkeit mit dem Verhältniss, in welchem sich das Griechische Denken zu dem Sinn der übrigen Völker befunden hat. Es liegt daher dem Deutschen Schriftsteller nahe, nicht nur die Annahme von einem besondern philosophischen Beruf seiner Stammesart zu theilen, sondern auch trotz aller Monstrositäten, die sich in Sachen der Philosophie auf Deutschem Boden abgespielt haben, abspielen und wohl auch noch neben dem Besseren künftig abspielen werden, an der Ueberzeugung von einer philosophischen Welthegemonie wenigstens für die nächste grosse Culturepoche festzuhalten. Hienach würde die Concentration und Vertiefung der modernen Völkerphilosophie bei dem am meisten international denkenden Volke für die spätere Weltperiode wohl noch eine grössere Bedeutung gewinnen können, als die sich auf sich selbst isolirende und alles Andere als Barbarenthum betrachtende geistige That des Griechenthums für Alterthum und neuere Zeit gehabt hat.

Wie sich aber auch die fernere Rolle der Völker gestalten möge und selbst unter der schlimmsten Voraussetzung, dass Epochen neuer Barbarei den für jetzt absehbaren Lebenslauf der Nationen in einer an den Untergang der antiken Welt erinnernden Weise kreuzen sollten, wird dennoch Alles, was für das letzte Viertel des neunzehnten Jahrhunderts an universell philosophischem Bewusstsein errungen und im Sinne der mit grösster Tiefe verbundenen höchsten Aufklärung auf Deutschem Boden erwachsen ist, noch für sehr späte Geschlechter und für mannichfaltige Völkergestaltungen eine Leuchte werden müssen. Der gegenwärtig gethane erste Schritt, der in die Bahn der vollen und ganzen Wirklichkeitsphilosophie geführt hat, wird der Anfang für Weiteres und Grösseres sein, dessen Fruchtbarkeit sich noch nicht bemessen lässt. Der streng wissenschaftlichen, durch keine Mystik mehr beirrten, den exactesten Theilen des Naturwissens entsprechenden Wirklichkeitsphilosophie und jener fessellosen natürlichen Logik, in welcher die Kraft der Befreiung von allen bisherigen Beengtheiten der Weltanschauung und Lebens-

gestaltung pulsirt, wird aber ausser der Herrschaft über die Zukunft auch das maassgebende Urtheil über die Vergangenheit gehören. Meine Grundlegung der Philosophie, als die erste der modernen Wissenschaft mehr als blos ebenbürtige Formulirung der positiven Errungenschaften des völlig emancipirten Verstandes, giebt demgemäss auch erst die ausreichenden Gesichtspunkte an die Hand, um das Bild der Vergangenheit in denjenigen Zügen zu erfassen, welche für das kritischer gebildete Bewusstsein allein noch Reize behalten werden.

Erste Abtheilung.

Weltgeschichtliche Einleitung der Philosophie durch die Griechen.

Erster Abschnitt.

Schöpferische Antriebe und grundlegende Gedanken.

Die verhältnissmässige Einfachheit der ersten Grundgedanken über das Ganze der Welt mag es erklären, dass sie in einem höheren Grade für die weiteren Gestaltungen maassgebend bleiben, als die gewöhnliche Annahme voraussetzt. Die letztere hat nur den Fortschritt zum Zusammengesetzten und reich Verzweigten im Auge. Hierüber vergisst sie, an die Erheblichkeit der ersten Schritte zu denken. Von der einseitigen Idee beherrscht, es müsse das Spätere in der Hauptsache auch das Bedeutendere sein, verkennt sie den Rang, welchen die ersten Fundamentalconceptionen des philosophischen Geistes grade in ihrer ursprünglichsten Erscheinung zu beanspruchen haben. An dem Eingange der Entwicklung, im Wesentlichen ohne Ueberlieferung, lebendig von einem ersten Urheber ergriffen und gepflegt, sind die Grundanschauungen, die zuerst auf der geschichtlichen Bühne auftreten, typische Gedankenformen von unbeschränkter Tragweite. Wäre die Kenntniss von ihnen für alle Folgezeit gesichert und Jedem zugänglich, der zu irgend einer Zeit und unter irgend einem Himmelsstrich an philosophische Aufgaben heranträte, so könnten sie schöpferisch nicht noch einmal ergriffen werden. Sie wären etwas historisch Einziges und gleichsam einfürallemal gesprochene Worte der Geschichte. Aber auch abgesehen von dieser nicht zutreffenden Voraussetzung bleiben sie dennoch etwas, was jederzeit zur ersten Einleitung einer geschichtlichen Entwicklung

dienen muss, wenn es auch unter neuen Verhältnissen ohne ursächlich nachweisbare Anknüpfung von Neuem gefunden wird.

Es hat mit diesen ersten Gedanken eine ähnliche Bewandtniss, wie mit den ersten Cultureinrichtungen des Gemeinlebens, insoweit die letzteren naturgesetzliche Nothwendigkeiten des menschlich wesentlichen Verhaltens und Denkens sind. Aller Wandlungen und Ausbildungen ungeachtet bleiben sie die Grundformen, in denen sich alles Spätere bewegt. Wo der menschliche Geist sich im universellen Denken ergeht und sein Streben auf die Hervorbringung eines philosophischen Weltbewusstseins richtet, kann er jenen ersten Grundgestalten der Anschauungsweise nicht ausweichen und muss ihnen bei jedem noch so hoch gespannten Versuch immer wieder anheimfallen. Ohne sie philosophiren wollen, hiesse soviel, als Gesammtvorstellungen auszubilden und dennoch die nothwendigen Grundschemata der Ideengestaltung zu entbehren versuchen. Es wird sich im Verlauf der besondern Darstellung zeigen, wie die Ionischen sogenannten Physiologen, wie ferner Heraklit, wie Pythagoras, wie die Eleaten, wie Empedokles und Anaxagoras, ja wie sogar Demokrit, — wie also alle Hauptvertreter der vorsokratischen Philosophie in der Auffassung der Dinge gewisse nothwendige Erkenntniss- und Vorstellungsformen mit besonderm Nachdruck ausprägen und vereinzelt in Anwendung bringen. Ja es wird sich noch Mehr darthun lassen. Jene Anschauungs- und Denkformen erschöpfen nämlich ihr Gebiet, wenigstens in einem gewissen Sinne, so dass sie in ihrer Art und Richtung nur wenig zu thun übriglassen.

Aus diesem Grunde muss aber auch diesen ersten, schwersten und am weitesten tragenden Schritten in dem Zusammenhang des Ganzen der Griechischen Philosophie eine ganz besondere Bedeutung beigemessen werden. Vergleicht man nämlich diese ursprünglichen im höheren Sinne des Worts elementaren Anfänge mit den ferneren Leistungen des Griechischen Geistes, so findet man, dass die höchste Originalität der theoretischen Weltauffassung nur im Kreise der erwähnten, eben auch wahrhaft ursprünglichen Denker anzutreffen ist. Jeder derselben hat einen ihm eigenthümlichen Gedanken aufzuweisen, durch welchen seine Anschauung von Welt und Leben ein besonderes Gepräge erhält. Dies ist in den folgenden Zeitaltern nur noch in neuen Richtungen, namentlich im Gebiet der Moral, in erheblichem Maasse der Fall. In rein theoretischer Beziehung wird ein gewisses Maass

schöpferischer Eigenthümlichkeit allerdings noch in Platos Conception der Ideen anzuerkennen sein, ohne dass jedoch die Bedeutsamkeit dieser metaphysischen Anschauungen mit jenen ersten Fundamentalvorstellungen einen gleichen Rang beanspruchen könnte. Bei Aristoteles beginnt aber bereits gänzlich zu fehlen, was bei Platon, wenn auch in etwas geschwächter Weise, so doch immer noch schöpferisch fortwirkte. An den Namen des Aristoteles knüpft sich, aller Verdienste des Stagiriten ungeachtet, doch kein Satz und keine Grundvorstellung, welche vor andern Vorstellungen ausgezeichnet, grade für ihn ebenso kennzeichnend wäre, wie der Fluss der Dinge für Heraklit, oder auch nur wie die Ideenconception für Platon.

Hienach ist die Fülle der in der Weltanschauung schöpferischen Kraft auf jene Anfangsperiode beschränkt, welche schon vor Sokrates abschliesst. Der Letztere vertritt im Gegensatz zu der des Ernstes ermangelnden Art und Weise der Sophisten und inmitten der Zersetzung des Griechischen Lebens eine neue Aufgabe der Philosophie, die Beherrschung der moralischen Welt. Für die Würde der letzteren tritt er mit seiner ganzen Existenz und schliesslich mit seinem Leben ein. Hiedurch bildet er gleichsam einen Mittelpunkt der sittlichen Erschütterung, von welchem her schwächere Gemüther trotz der allgemeinen Auflösung nachhaltige Anregungen empfangen und eine diesen Einwirkungen entsprechende Gesinnung fortpflanzen. Auch die dann universalistisch und in das Breite ausgeführte theoretische Philosophie verdankt das Maass von Gediegenheit, welches in ihr wirklich zum Ausdruck gelangt, nicht zum geringsten Theil den Sokratischen Antrieben. Dennoch ist nicht zu verkennen, dass sich die Philosophie, die der Aera der Sophisten folgt, schon im Wendepunkt befindet, bei welchem die aufsteigende Curve in ihre hinabsteigende Richtung übergeht. Es wäre auch wunderbar gewesen, wenn da, wo die Sophisten unter dem Beifall der Gebildeten ihre Künste producirt hatten, durchgreifend eine andere Strömung das Uebergewicht erlangt hätte. Der Verfall des Griechischen Lebens ist auch zugleich der Verfall der Griechischen Philosophie, und was in der Einleitung des Ueberganges zur völligen Auflösung noch Erhebliches geleistet wird, trägt schon die Spuren der Corruption an sich.

Wir dürfen uns daher in der Werthschätzung nicht durch den zufälligen Umstand beirren lassen, dass von den Schriften

der originalsten Denker, die sämmtlich der vorsokratischen Zeit angehören, nur dürftige Bruchstückchen auf uns gekommen sind, während Späteres von weit geringerer Bedeutung der Vernichtung entgangen ist. Einen grossen und ungebührlichen Einfluss hat auf das Urtheil über die Griechischen Philosophen die Thatsache gehabt, dass nicht nur die Platonischen und Aristotelischen Schriften ausschliesslich in grösserem Umfang und verhältnissmässiger Vollständigkeit erhalten worden, sondern auch die einzigen in einem gewissen Maass zuverlässigen Hauptquellen für die frühere Philosophie geblieben sind. Die Ansichten, welche ein Aristoteles von dem Ursprung der Griechischen Philosophie und von den einzelnen Philosophen hegte, könnten offenbar nur dann die volle Wahrheit vertreten, wenn der Stagirit überall mindestens auf der Höhe derjenigen gestanden hätte, über die er berichtet. Dies ist aber grade für die feineren Probleme, z. B. in der Auffassung des Eleatischen Philosophirens, nicht der Fall.

Für die philologische Betrachtung des Alterthums, die ihr Interesse nach dem Umfang verhältnissmässig guter Quellenschriften bemisst, ist die Vorstellung, dass in Platon und Aristoteles der Kern der Griechischen Philosophie zu suchen sei, vollkommen natürlich. Für eine philosophische Geschichtsschreibung ist aber jener andere Standpunkt erforderlich, der das Schöpferische und Grundlegende aufzufinden und die Abstufungen des Originalen zu verfolgen befähigt. Wenn durch letztere Betrachtungsart der Anschein entsteht, als wären die ursprünglichen Triebkräfte zu ihren ersten bedeutendsten Wirkungen nur gelangt, um sofort wieder zu erlöschen, so bedenke man, dass überhaupt die Blüthe des Griechischen Geistes nur eine kurze Episode der Geschichte gewesen ist, und dass wir von einer welthistorischen Einleitung der Philosophie in der That nicht mehr als eine erste kühne Skizze fordern dürfen. Diese erste Epoche, in die sich alle Kraft zusammendrängt, erscheint uns nur darum nicht bedeutend genug, weil wir gewohnt sind, sie nicht nach dem innern Gehalt, sondern nach der Ausdehnung und Breite ihrer urkundlichen Hinterlassenschaften zu messen.

Erstes Capitel.

Die Ionischen sogenannten Physiologen.

Thales, Anaximander, Anaximenes. — Bedeutung dieser ersten Grundanschauungen.

1. Die dichterischen und religiösen Kosmogonien hatten in ihrer Art die Frage, wie die Welt, oder was sie für die Welt nahmen, entstanden sei, gestellt und beantwortet. Auch die Philosophie begann in Thales und seinen Nachfolgern mit einer Vorstellung von dem Grunde oder Anfange, aus welchem sich das Vorhandene gestaltet hätte. Schon geringe Beobachtung und unwillkürliche Regungen des Denkens, die sich an die Wahrnehmung der gegenwärtigen Beschaffenheit der Dinge anschlossen, mussten in allen Richtungen das Gepräge des Gewordenseins des Vorhandenen bemerken lassen und die Vorstellung nöthigen, sich rückwärts nach früheren Zuständen gleichsam umzusehen und schliesslich einen Zustand als den für sie letzten hinzustellen. Diese Nöthigung besteht für die Naturphilosophie noch heute, wie nachher gezeigt werden soll. Auch ist die Art, wie die Ionischen Physiologen sich ihre Aufgabe stellten und dieselbe auch verhältnissmässig zutreffend lösten, keineswegs von unsern modernen Anschauungen soweit entfernt, als man der Regel nach voraussetzt.

Auf die Frage, wie der ursprüngliche Zustand der Natur zu denken sei, antworten die Ionischen Naturphilosophen durch die Hinweisung auf einen Stoff, jedoch unter Betonung seines Aggregatzustandes. Für Thales ist es das Wasser und die flüssige Form, aus der sich Alles gebildet hat. Anaximander setzt überhaupt einen unbestimmten Urstoff, sein sogenanntes Unbegrenztes, voraus. Anaximenes hat wiederum ein deutlicheres Princip, nämlich die Luft oder etwas Luftartiges, und vollzieht durch diese Voraussetzung den berechtigten Schritt von der Vorstellung des flüssigen zu derjenigen des gasförmigen Aggregatzustandes. Mit vollem Recht werden diese ursprünglichen flüssigen oder gasförmigen Zustände der Natur als Totalitäten gedacht, in denen Alles der Anlage nach enthalten war, was in der gegebenen in festen Formen gestalteten Welt anzutreffen ist. Eine Unterscheidung des rein Materiellen von afficirenden Kräften oder gar geistigen

Potenzen lag nicht auf dem Wege einer so einfachen Rechenschaft, wie sie von den Ionischen Naturdenkern ins Auge gefasst worden war. Es ist ihnen daher auch keine unberechtigte Belebung der Materie (Hylozoismus) unterzuschieben und vorzuwerfen.

2. Die drei genannten Ionischen Naturdenker erfüllen mit ihrer Wirksamkeit die Zeit vom Ausgange des siebenten bis etwa gegen Ende des sechsten Jahrhunderts vor dem Anfang unserer Jahreszählung. Die Einzelnen folgten einander, mindestens durch ein Menschenalter getrennt, mit der Geltendmachung ihrer Philosopheme, die wir daher als verschiedenen Generationen angehörig zu betrachten haben. Milet ist für alle drei der geographische Mittelpunkt, und es ist das Ionische Gepräge auch in ihrer Philosophie nicht zu verkennen. Das Hingebende einer sinnenmässigen Anschauung der Natur entspricht der Schmiegsamkeit und Fülle der Ionischen Phantasie. Die Richtung auf das lebendige Werden, wie es für die Sinne vorstellbar ist, kann ebenfalls als ein Charakterzug der weicheren und mehr passiven Imagination gelten.

Von dem Leben des Thales weiss man Einiges, von den näheren Verhältnissen des Anaximander und des Anaximenes so gut wie Nichts. Der Letztere soll ein Schüler des Vorangehenden gewesen sein. Von Thales wird Mancherlei berichtet, was zwar für seine philosophische Grundanschauung völlig gleichgültig ist, aber doch seine wissenschaftliche Richtung bekundet. Unter andern mathematischen Elementarsätzen schreibt man ihm auch den Beweis der Gleichheit der Winkel an der Basis des gleichschenkligen Dreiecks zu. Er soll eine Sonnenfinsterniss vorausgesagt haben. Der Umstand, dass er unter den sogenannten sieben Weisen hervorragt, bezeugt seine vielseitige auch in der praktischen Richtung ausgezeichnete Natur. In der That scheint er für den damaligen Standpunkt ein echter Forscher und höchst besonnener Denker gewesen zu sein. Seine Geburt wird nach Maassgabe der von ihm bestimmten Sonnenfinsterniss auf 640 berechnet. Schriften scheint er nicht abgefasst zu haben. Wir sind daher auch mit der Erklärung seiner Grundanschauung mehr an die innere Nothwendigkeit der Sache als an historische Berichte gewiesen.

3. Das Interessanteste an den Vorstellungen der Ionischen Denker ist die Frage nach der Entstehungsart dieser Ideen. Aus

welchem Grunde treten grade diese Anschauungen und nicht andere an der Spitze der philosophischen Entwicklung hervor? Was hat Thales bewogen, das Wasser als das Ursprünglichste in der Verfassung der Natur vorauszusetzen, und wie ist es geschehen, dass seine Nachfolger grade in der Richtung auf weniger dichte Aggregatzustände gleichsam weitergetrieben wurden?

Die dichterischen und religiösen Bilder der Weltentstehung haben regelmässig an menschliche Thätigkeiten angeknüpft und nach Maassgabe menschlichen Schaffens auch die Schöpfung aller Dinge zur Anschauung zu bringen versucht. Der philosophische Weg war ein völlig anderer, indem er zwar auch von Aehnlichkeiten und Analogien ausging, die letztern aber nicht dem eignen Innern, sondern der äusserlichen Beobachtung der Naturvorgänge entlehnte. Er suchte die Spuren des Gewordenen und des Werdens aus der Beschaffenheit der Dinge selbst gleichsam abzulesen und aus dem, was sich täglich ereignete, auf anderartige frühere Processe Rückschlüsse zu machen. Die Gestaltung des Organischen, namentlich des Animalischen, mag zuerst zu Vergleichungen und Hypothesen angeregt haben. Wie der Thierkörper mit seiner Gliederung und seinen flüssigen und festen Bestandtheilen zuerst in der wesentlich flüssigen Form von Saamen und Ei vorhanden ist, so konnte ja auch alles Feste in der Welt einen ähnlichen Ursprung haben. Stand es einmal für den Verstand fest, dass das Gegebene seine gegenwärtige Gestalt einem Bildungshergang verdanke und nicht etwa jederzeit ebenso bestanden habe wie jetzt, so war die nächste Consequenz des Vorstellens offenbar die, sich nach einem wirklich bildsamen Stoff umzusehen, auf welchen gestaltende Kräfte mit Leichtigkeit wirken können. Das Feste ist erfahrungsmässig wenig bildsam. Es musste daher eine der Bethätigung des Kräftespiels günstigere Urbeschaffenheit angenommen werden. Die einzelnen Beobachtungen der natürlichen Gestaltungshergänge mögen das Flüssige als Ausgangspunkt des Festwerdens sowie auch der Verdunstung besonders empfohlen haben. Das Thaletische Wasser erscheint auf diese Weise gar nicht als ein willkürliches Princip, sondern als eine für den damaligen Stand des Naturwissens verhältnissmässig gelungene Idee.

Wenn es wahr ist, dass Anaximander seinen Urstoff als etwas zwischen Wasser und Luft in der Mitte Liegendes gedacht habe, so mag er vielleicht geglaubt haben, ein recht vollkommenes

Princip dadurch zu gewinnen, dass er sich die drei in der gegebenen Welt bestehenden Aggregatzustände in seinem chaotischen Urstoff gemischt vorstellte und so einen Schluss auf die Dichtigkeit in der vorausgesetzten chaotischen Aggregation machte. Anaximenes ist jedenfalls weit rationeller verfahren, indem er das Luftförmige, die lockerste Form, als den Ausgangspunkt aller Verdichtungen und Gestaltungen hinstellte. Eine reichere Beobachtung mag ihn in den Stand gesetzt haben, das natürliche Streben der gemeinen Vorstellung zu überwinden, auch das Festeste, z. B. Metalle und Steine, als Verdichtungsergebniss ursprünglich gasförmiger Materie gelten zu lassen. Dieser Schritt ist, wie man sieht, gar nicht geringfügig und setzt schon eine erhebliche Kraft der Abstraction von naturwüchsigen Ideen voraus. Der Gedanke musste schon zu verhältnissmässig grosser Kühnheit entfesselt sein, um sich an die Vorstellung zu wagen, dass die ursprüngliche Existenz der Welt nichts als ein grosses Gasvolumen gewesen sei.

4. Die Vergleichung mit den neueren naturphilosophischen und zugleich naturwissenschaftlichen Ideen über einen denkbar frühesten Zustand des Kosmos lässt die Ionischen Philosopheme in einem neuen Licht erscheinen. Kant legte in seiner „Naturgeschichte des Himmels“ ebenfalls die Hypothese zu Grunde, alle Weltkörper seien durch Verdichtung aus einem Urnebel entstanden. Er führte diese Vorstellung sogar in das Einzelne aus und hielt sich für berechtigt, in jenem ersten Zustand der Welt alles später Gewordene als eingeschlossen vorauszusetzen. Sein Urnebel hat also, abgesehen von der bessern modernen Begründung, mit der Luft des Anaximenes mehr als blosse Aehnlichkeit. Die Kantische Hypothese ist zum Theil später auch von dem rechnenden Astronomen Laplace wiederholt worden. In seiner populären Grundlage zur „Mechanik des Himmels“, im „Weltsystem“, zählt er in einem Anhang die Gründe auf, welche zu der fraglichen Hypothese hinführen und auf diese Weise die Voraussetzung des ursprünglich gasförmigen Zustandes der Welt zu einer Nothwendigkeit des wissenschaftlichen Vorstellens machen. So entspricht der moderne Ideengang der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts jenen Urconceptionen, die schon drittehalb Jahrtausende früher sich dem forschenden und sinnenden Verstand als unumgänglich aufgedrungen haben. Die sogenannte

Kant-Laplacesche Hypothese ist die moderne Parallele zu den Grundanschauungen der Ionischen Naturphilosophie.

Wichtiger als die verhältnissmässige Uebereinstimmung, welche unser modernes naturwissenschaftliches Bewusstsein den Vorstellungen der Ionischen Denker nahe bringt, ist die Gemeinschaft und Analogie in der Nöthigung unserer Ideen zu einer bestimmten Voraussetzung. Heute ist es bekanntlich die astronomische Beobachtung, welche uns besonders mit Rücksicht auf die Abplattung der rotirenden Weltkörper und im Hinblick auf die mechanischen Wirkungen der Drehung bildsamer Massen zu dem Rückschluss nicht blos berechtigt sondern nöthigt, dass ein weniger fester Aggregatzustand den gegenwärtigen Verhältnissen vorausgegangen sein müsse. Durch derartige Gedankenbewegung greifen wir stetig und zwar immer an der Hand von leitenden Thatsachen in eine Vergangenheit des Kosmos zurück, die der uns übrigens bekannten und etwa durch Rechnung rückwärts feststellbaren Verfassung und Beschaffenheit desselben vorangegangen sein muss. Wo die Fingerzeige der aus der gegenwärtigen Gestaltung sprechenden Züge aufhören, da hat auch die wissenschaftlich begründete und mit ihr eigentlich alle gerechtfertigte Vorstellung eine Schranke. Es ist daher kein Mangel, wenn bei irgend einem Zustande mit den Rückschlüssen Halt gemacht werden muss. Sind wir einmal bei der gasförmigen Gestalt der Welt angelangt, so ist zu einer weiteren Voraussetzung innerhalb dieser Gattung, d. h. in der Geschichte der Natur, weder Antrieb noch Anknüpfungspunkt vorhanden. Die Zustände der Materie sind bis zum Extrem durchlaufen, und durch den Urnebel hindurch dürfte keine physische Hypothese mehr sichtbar werden. Etwas Unvollkommenes liegt aber in dieser Schranke durchaus nicht. Im Gegentheil lehrt sie uns, dass wir in dieser Richtung in dem, was der engeren Naturphilosophie wesentlich ist, auch nicht weitergelangen als die ersten antiken Denker, und dass wir vor ihnen nichts als die bessere Begründung und Kenntniss des Weges voraushaben. Hiebei bleibt nur noch für die logische Nothwendigkeit ein letzter Abschluss offen, und dieser besteht in der unumgänglichen Voraussetzung eines allem zählbaren Wechselspiel der Vorgänge vorangegangenen sich selbst gleichen Zustandes des Weltmediums.

Zweites Capitel.

Heraklit. — Der Fluss der Dinge.

1. Die Ionischen Naturdenker fragten nach dem Stoff, aus dem die Welt ursprünglich gebildet worden; Heraklit richtet seine Betrachtung vornehmlich auf die Form des Naturschaffens selbst. Er nimmt seinen Standpunkt nicht eigentlich an irgend einem Anfang, sondern stellt sich mit seiner Kennzeichnung des Wesens der Natur mitten in die Reihe ihrer Vorgänge und Erscheinungen. Er sucht nicht äusserste Enden der Hergänge, sondern findet sich besser befriedigt, indem er die rastlose Veränderung und den Wechsel von Entstehung und Vernichtung als Grundgestalt alles Daseins erkennt. Die Existenz ist ihm eine Reihe, in welcher jedes Glied an Bildung und Untergang Theil hat. Sein Hauptsatz „Alles fliesst" soll die in jedem Augenblick lebendig thätige Kraft des Wandels und Wechsels ausdrücken. Das scheinbar Feste und Beständige erweist sich bei näherer Betrachtung als im Grunde dennoch in irgend einem Hergang der Umbildung begriffen. Die Veränderung ist das Grundgesetz der Natur, und Nichts bleibt sich jemals gleich. In denselben Fluss können wir nicht zum zweiten Mal hinabsteigen. Sein Name ist wohl geblieben, aber die Wassertheilchen sind nicht mehr dieselben.

Das Mittel, welches nach der Ansicht Heraklits die Wandlungen bewirkt und selbst Welten schafft, zerstört und wiederschafft, ist das Feuer. Es ist schwer zu sagen, ob es mehr als Stoff, ähnlich der Luft des Anaximenes, oder mehr als gestaltende Ursache oder formendes Princip aufgefasst worden sei. Wäre Letzteres in vorwiegendem Maasse der Fall gewesen, so brauchten wir uns von unserm heutigen Standpunkt aus nur an die Rolle zu erinnern, welche die Wärme in der Natur spielt, um die Heraklitischen Vorstellungen von der Naturmacht des Feuers richtig zu würdigen. Indessen ist diese ganze Conception in dem Anschauungskreise des alten Philosophen nur vom zweiten Range. An erster Stelle steht das Grundschema oder, um einen modernen Ausdruck zu brauchen, der Schematismus des Daseins selbst, und aus dieser Thatsache mag es sich auch erklären, dass sich schon bei diesem Philosophen, welcher den ersten Ionischen

Physiologen noch so nahe steht, Ansätze zur Bildung rein logischer Einsichten und zur Orientirung über Formen und Kategorien alles Seins vorfinden.

So wird ihm nicht nur eine Vorstellung von dem Zusammenbestehen der Gegensätze oder vielmehr von der einheitlichen Vereinigung entgegengesetzter und widerstrebender Thätigkeiten zugeschrieben, sondern es regte sich in ihm auch bereits die von den spätern Anhängern seiner Richtung gepflegte und mehr ausgeprägte Idee, dass der Fluss der Dinge auch ein Gegenbild in der Beschaffenheit unserer Begriffe habe. Indem die Vorstellungen und Begriffe als ebenso der Veränderung unterworfen gedacht wurden, wie die Dinge, — führte sich jene Zweiseitigkeit, Vieldeutigkeit und in gewissem Maasse auch Haltlosigkeit, welche dem späteren Herakliteismus eigen ist, in das Denken ein und brachte die Vertreter desselben in den wenig schmeichelhaften Ruf, dass sich mit ihnen weder streiten noch eine Verständigung erzielen lasse, da sie die Begriffe nicht fixirten, sondern veränderten und verwechselten, und so niemals im Raisonnement Stand hielten.

2. Auch bei Heraklit darf die Ionische Stammeseigenthümlichkeit nicht übersehen werden. Sie erklärt seine Neigung, die sinnenmässige Beweglichkeit der Erscheinungen als das lebendige Gesetz der Welt aufzufassen. Zu Ephesus geboren und etwa um 500 philosophisch thätig, zeichnete er sich durch ein übrigens seiner Abkunft entsprechendes vornehmes Wesen auch in der Haltung seiner Lehre aus. Wie er die Menge politisch verachtete, so hielt er auch seine Gedanken in einem gewissen Sinne abschliessend. Der Beiname des Dunkeln, unter welchem er später erwähnt wird, mag theils auf jene absichtliche Ausschliesslichkeit, theils aber auch auf die Ausdrucksweise seiner Ideen zurückzuführen sein. Eine gewisse unbestimmte Tiefe lag ja in dem Grundprincip selbst, besonders insofern es die stets etwas unklar oder, wenn man will, mystisch gedachte Vereinigung entgegengesetzter Bestimmungen, namentlich des Schaffens und der Vernichtung, in sich begreifen sollte.

Eine extreme, nach dem Paradoxen haschende Richtung scheint unter den Herakliteern sehr bald vorgeherrscht zu haben. So ist Kratylos, von dem Platon den Heraklitischen Gedankenkreis kennen lernte, durch die Bemühung bekannt geworden, ein Beispiel seines Meisters durch äusserste Zuspitzung zu verbessern.

Er bemerkte nämlich, dass man in denselben Fluss auch ein und dasselbe Mal nicht hineinsteige, da ja auch während dieser Handlung die Theilchen durch neue ersetzt würden. Es ist nicht viel Geist in dieser unnützen Uebertreibung und Steigerung, und es scheint überhaupt, dass der spätere Herakliteismus seines hochsinnigen und mit seinen tiefsten Gedanken einsam stehenden Urhebers nicht besonders würdig gewesen sei, ja dass er sich fast nur mit dem weniger Gelungenen der ursprünglichen Conceptionen und mit dem Verfehlten weiter bildend und verbildend befasst habe.

3. Heraklit hat die besondere Aufmerksamkeit derjenigen Philosophirer unseres Jahrhunderts erregt, welche die ursprungslose Veränderung und Bewegung in den Gestaltungen des Daseins in der eignen Grundanschauung bevorzugten. Namentlich haben Hegel und ihm folgend seine Anhänger in einem gewissen Sinn das Princip des alten Philosophen gradezu adoptirt und in ihrer Rechenschaft von den geschichtlichen Erscheinungen durch die wesentlichste Kategorie ihres Systems zu decken gesucht. Dieser Grundbegriff ist der des Werdens, dessen Zergliederung das Sein und das Nichtsein als Bestandtheile und das Entstehen und Vergehen als nähere Bestimmungen liefern soll. In Wahrheit ist es aber die vollere Vorstellung der rastlosen Veränderung, die bei Heraklit selbst die Grundform der Weltauffassung abgiebt. Das Werden ist nicht nur eine zu abstracte, sondern auch verhältnissmässig einseitige Kategorie, indem sie dem allgemeinen Begriffsgebrauch gemäss nur die Richtung auf das Entstehen zum Ausdruck bringt. Dennoch ist die logische Charakteristik, welche in dieser Weise der historischen Erscheinung Heraklits gegenüber versucht worden ist, weit weniger verfehlt, als die weiteren Beziehungen, die zwischen Heraklit und den Eleaten nach Maassgabe logischer Kategorien statthaben sollten, und an die später zu erinnern sein wird.

4. Ein bildsamer Stoff, an welchem die gestaltenden Kräfte sich bethätigen, führt nicht über sich selbst hinaus. Man kann ihn verschieden wählen, aber man kann ihn nicht selbst ausmerzen. Er ist eine nothwendige Schranke in den Vorstellungen von der Geschichte des Kosmos. Die Beharrlichkeit oder, wie wir heute sagen, die Unzerstörlichkeit der Materie drängte sich schon früh, wenn nicht dem klaren Gedanken, so doch der instinctiven Auffassung unwillkürlich auf. Solange man den Sinn

nach Aussen wendete, blieb daher nichts übrig, als das Schema der Vorgänge, wie sich dieselben unter Voraussetzung des Stoffs in der das Dasein bildenden Reihe darstellten, selbst zum Gegenstand der Betrachtung zu machen. Dies hat Heraklit gethan, indem er sein Augenmerk auf die Veränderung richtete, in welcher wir heute nicht blos die Fundamentalform, sondern auch die Grundbedingung alles Lebens und aller Existenz erkennen. Auch die Vereinigung von Ja und Nein, von Position und Negation, von Streben und Gegenstreben, von Kraft und Gegenkraft, — kurz die Vorstellung von einem antagonistischen Kräftespiel, in welchem nicht das Gleichgewicht sondern das Uebergewicht und die Störung wesentlich sind und den Bewegungsprocess hervorbringen, ist eine der modernen Anschauungsweise geläufige Kategorie, die ihrerseits auf das Streben des antiken Denkers einen aufklärenden Reflex wirft. Was aber die mehr dialektische Gestaltung und den heute sogenannten Fluss der Begriffe anbetrifft, so begegnen wir Derartigem erst in späteren Bekundungen des Herakliteismus, dann aber auch wirklich in einer Weise, gegen welche sich die neuen Hegelschen Trugwendungen als verblasste und verfehlte Copieversuche und als ärmliche Zerrbilder einer wenn auch nicht zutreffenden, so doch naturwüchsigen antiken Einsicht ausnehmen. In der That sagte man schon damals wörtlich, dass es „Eine Natur sei, zu sein und nicht zu sein“, und es wird von „Demselben“ geredet, welches „zugleich nicht Dasselbe“ sei, womit wir denn den antiken Schlüssel zur Hegelschen Caricatur der Identität des Identischen und Nichtidentischen oder, mit andern Worten, der sich selbst unklaren Verneinung des logischen Widerspruchsgesetzes in der Hand haben. Heraklit selbst aber hat wohl den Abweg zu derartigen Verworrenheiten durch seine die Unterscheidungen durcheinandermengende Art und Weise verschuldet, aber nicht soviel logische Abstraction gehandhabt, um seiner mehr sinnenmässigen Vorstellung von der rastlosen Veränderung der Dinge und von der Vereinigung der Gegentheile eine dialektische, unmittelbar auf die Begriffe bezügliche, erst von seinen späteren antiken Nachfolgern beliebte Fassung zu geben.

Drittes Capitel.

Pythagoras. — Die reale Bedeutung der Zahlenverhältnisse.

1. Der Zeit nach zum Theil schon früher, dem Ort nach auf einem völlig andern und zunächst mit demjenigen Heraklits in keiner Beziehung stehenden Schauplatz, treffen wir die Lehre des Pythagoras und zwar als eine eigenthümliche Art von Abstraction an, die den verstandesmässigen Ernst und die feste, um nicht zu sagen starre Haltung des Dorischen Stammes sofort erkennen lässt. Auf der Grundlage mathematischer Auffassungsart beruhend, gipfelt sie in dem Satz: „Die Zahl ist das Wesen der Dinge.“ Dieser Grundanschauung zufolge sind die Zahlen- und Grössenverhältnisse in den Dingen mehr als blos thatsächliche und zufällige Beziehungen. Sie sind vielmehr das im eigentlichen Sinne des Worts Maassgebende für die Beschaffenheit der Erscheinungen und Existenzen. Sie sind etwas Constitutives und Schöpferisches; ja sie gelten dem Pythagoras sogar als das, was ausschliesslich und wesentlich die Verfassung des Vorhandenen und die Einrichtungen im Spiele des Daseins bestimmt.

Die musikalische Harmonie hat offenbar für diese Art des Philosophirens den Ausgangspunkt abgegeben. Einige gelungene Entdeckungen hatten die Zahlenbeziehungen erkennen lassen, welche zwischen den Saitenlängen erforderlich sind, um gewisse harmonische Tonverhältnisse, wie z. B. die Octave, zu ergeben. Veranlasst durch diese glückliche Zerlegung und Bloslegung musikalischer Beziehungen, mag Pythagoras diesem Leitfaden gefolgt sein und mit besonderer Wärme die ihm als mathematischem Denker ohnehin naheliegende Idee ergriffen haben, dass für die Verhältnisse alles Daseins Zahlenbeziehungen entscheidend und für Bestand wie Untergang der Dinge normgebend sein müssten.

Die Willkür und spielende Laune, mit welcher das an sich berechtigte Princip in dem Kreise der Pythagoreer zur Anwendung gebracht wurde, erklärt sich leicht, wenn man den mystischen Hintergrund und das sectenmässig Geheimnissvolle in Anschlag bringt, womit schon Pythagoras selbst sich und seine Autorität verschleiert zu haben scheint. Grade bei diesem Denker dürfen wir nicht vergessen, dass wir es nicht blos mit einem forschenden

Philosophen, sondern auch mit dem Stifter eines aristokratischen, religiös gefärbten Bundes und dem Haupt einer Secte zu thun haben, deren Convictsleben zugleich etwas von einem antiken Mönchsthum ausgeprägt hat.

2. Das Mysteriöse der Gesammtlehren scheint sich an ihrem Urheber dadurch gerächt zu haben, dass er später von Neupythagoreern und Neuplätonikern mit Erdichtungen umgeben, in einen Sagenkreis gehüllt und fast völlig zu einer mythischen Figur gemacht worden ist. Wir wissen daher von ihm und den Einzelheiten seiner Grundansicht verhältnissmässig nur wenig Zuverlässiges, und was den Ideenkreis betrifft, so ist es nur selten möglich, zwischen ursprünglichen Conceptionen und weiteren Zuthaten, die nicht mehr persönlich dem Pythagoras angehören, zu unterscheiden. Auch ist es schwer, seine Philosophie von seiner aristokratisch politischen Wirksamkeit und den der letzteren beigeordneten Religionsdogmen gänzlich zu trennen. Nirgend dürfte aber eine derartige Sonderung für eine Geschichte der Philosophie mehr Bedürfniss sein, als in dem vorliegenden Fall, in welchem sonst das unphilosophische Material den Gedanken von seinem eigentlichen Gegenstande ungehörig abzulenken und auf das zu richten, was wir grundsätzlich ausweisen und entfernt halten müssen, in hohem Maasse angethan ist. Was soll für unsern Zweck z. B. das Echo orientalischer Religionsvorstellungen und die Adoption der Lehre von der Seelenwanderung? In dieser Vorstellung von der Metempsychose (gleichsam Umbeseelung), an die Pythagoras persönlich geglaubt haben soll, drückt sich nichts weiter aus, als die Tradition einer sehr frühen und noch dazu fremden Volksphantasie, keineswegs aber philosophische Kraft. Die Unterordnung unter derartige Phantasmen ist daher eher gegen als für den eigentlich philosophischen Gehalt eines Ideenkreises in Anschlag zu bringen. Wollte man die ersten antiken Philosophen als Totalitäten in allen Richtungen betrachten und zur Darstellung bringen, so würde man den Hauptzweck verfehlen und das eigentlich Philosophische an ihnen, welches nach dem heutigen Maass als solches anzuerkennen ist, oft stark verdunkeln.

3. Pythagoras von Samos, geboren etwa 582, Sohn des Mnesarchus, wirkte seit 529 zu Kroton in Unteritalien, wo er den geschichtlich bekannten Bund gründete. Einige bezeichnen ihn als Schüler des Anaximander. Eine Reise, die er nach

Aegypten gemacht haben soll, ist zweifelhaft. Von Seiten der Demokratie verfolgt, soll er Kroton nach zwanzigjährigem Aufenthalt mit Metapont vertauscht und dort noch ein sehr hohes Alter erreicht haben. Er selbst hat nichts geschrieben, und die Bruchstücke, die seinem bedeutendsten Schüler, dem Philolaus, einem Zeitgenossen des Sokrates, zugeschrieben werden, gehören demselben schwerlich an, sondern sind ziemlich sicher als eine weit spätere Unterschiebung zu betrachten. Auf die Person des Pythagoras selbst werden in mathematischer Beziehung der bekannte wichtige Satz von der Flächengleichheit des Hypotenusenquadrats und der Kathetenquadrate und die einfachsten Zahlenbestimmungen der musikalischen Harmonie zurückgeführt. In rein philosophischer Hinsicht ist auch das oben gekennzeichnete Grundprincip schon bei ihm selbst zu vollständigem Ausdruck gelangt, während jedoch von dem Einzelnen in der Durchführung dieser Grundanschauung nicht festgestellt werden kann, was dem Urheber und was früheren oder späteren Anhängern zuzurechnen sei. Die astronomischen Ideen der Pythagoreer waren ursprünglich sehr unvollkommen, aber doch allem Zeitgenössischen weit voraus. Die Bewegung um das Centralfeuer hat jedoch nicht die Bedeutung einer Bewegung der Erde um die Sonne, von welcher man nichts wusste. Eine eigenthümliche Erdichtung war die Gegenerde (Antichthon), die man statuirte, um die mit besonderer Ehrerbietung betrachtete Zehnzahl auch für die Himmelskörper herauszubringen. Die Annahme einer Sphärenharmonie wurde auf die Abstände der Himmelskörper gegründet und später phantastisch ausgeschmückt. Pythagoras allein sollte diese Harmonie haben wahrnehmen können. Ueberhaupt wurde seine Persönlichkeit schon bei seinen Lebzeiten Gegenstand ausserordentlicher Verehrung. Der Umstand, dass „er selbst etwas gesagt", diente seinen Anhängern als Beweismittel.

Die Pythagoreer sollen etwa 100 Jahre nach dem ersten Auftreten des Stifters ihrer Gesellschaft in Kroton einer demokratischen Verfolgung in grosser Anzahl zum Opfer gefallen sein. Es wird erzählt, dass eine zahlreiche Versammlung derselben in dem früher dem Athleten Milo zugehörigen Hause durch Umzingelung und Anzündung des letzteren vernichtet worden sei. Doch findet man auch noch später in andern Städten Unteritaliens Spuren einer Herrschaft der Pythagoreischen Partei. Ueber das Ende des Pythagoras selbst fehlt es an sichern Nachrichten.

Was man die Ethik der Pythagoreer nennt, geht über die Grenzen der gewöhnlichen Moral hinaus und ist zum Theil Ascetik. Den Novizen des Bundes wurde bekanntlich eine lange Uebung des Schweigens zur Pflicht gemacht. Die vorgeschriebene Enthaltung von gewissen Speisen bekundete einen ascetisch-religiösen Charakter des Convicts, der, wie schon angedeutet, etwas Mönchisches an sich hatte. Der religiöse und etwas düstere Hintergrund der ganzen Lebensanschauung zeigt sich auch in denjenigen Vorstellungen, welche die Pythagoreer über das Verhältniss dessen, was sie sich als Seele abtrennbar dachten, zu dem Körper aus fremder Ueberlieferung entlehnt hatten. Dies war die pessimistische Idee der Fesselung einer Psyche durch die Schranken des Leibes. Hieran knüpfte sich auch das schon erwähnte Dogma von der Wanderung einer solchen Psyche aus einer körperlichen Behausung in die andere.

4. Wäre uns nichts überliefert als der philosophische Hauptsatz, dass die Zahl das Wesen der Dinge sei, und hätten wir ausserdem für den Sinn dieses Satzes nur noch die einfachen Tonverhältnisse als Anknüpfungspunkt oder vielleicht auch als Entstehungsgrund der ganzen Anschauungsweise in Betracht zu ziehen, so würden wir ohne Weiteres berechtigt sein, uns den Pythagoreischen Standpunkt nach Maassgabe unserer modernen Gesichtspunkte begreiflich zu machen. Wir würden anzunehmen haben, dass die Erheblichkeit der quantitativen Beziehungen in der Constitution der Dinge und in der Beschaffenheit der Phänomene schon damals mit einer gewissen Deutlichkeit erkannt und zur Grundlage des Verständnisses alles Daseins gemacht worden sei. Indessen muss bei dem Stande unserer historischen Ueberlieferung dahingestellt bleiben, ob das Dunkel, in welchem sich die Anwendungen jener Zahlenphilosophie bewegt haben, spätere Entartung oder ursprüngliche Mitgift des Fundamentalsatzes gewesen sei. Thatsächlich treffen wir vorwiegend auf Spielereien und Deuteleien, ja auf eine eigenthümliche Heiligung gewisser Zahlencombinationen. So ist die Gruppe der Zahlen 1, 2, 3, 4, deren Summe 10 giebt, die sogenannte Tetraktys, Gegenstand besonderer Heilighaltung gewesen, und es gab einen Schwur bei demjenigen, der unserer Seele die Tetraktys beigegeben habe. In den Versuchen, das Constitutive der Zahlen auch in moralischen Erscheinungen und Begriffen zur Geltung zu bringen, tritt ein sehr vages Symbolisiren an die Stelle wirklicher Grössen-

consequenzen. Wenn z. B. gesagt wird, die Gerechtigkeit sei die gleich mal gleiche Zahl, also sie entspreche einem Product aus zwei gleichen Factoren, so ist kaum nooh abzusehen, welcher Sinn einem solchen Satz untergelegt werden könne. Die Idee des Gleichen oder Correspondirenden, welches sich in den Gerechtigkeitsverhältnissen als mögliche oder thatsächliche Verletzung und als Rückwirkung gegen die letztere gegenüberstehen mag, ist viel zu entlegen, um auch nur in jenem spielenden Sinne durch ein Product gleicher Zahlen für gehörig ausgedrückt gelten zu können.

Ungeachtet dieser Dürftigkeit der Anwendungen des Princips ist doch das letztere selbst, wenn es in seiner logischen und mathematischen Reinheit ausgesondert wird, als eine bleibende Errungenschaft der Erkenntniss zu betrachten. Setzen wir es nämlich mit dem Reichthum unserer modernen, positiv so unvergleichlich erweiterten Naturanschauung in Beziehung, so ergiebt es einen Grundgedanken, dessen deutliches Bewusstsein und dessen grundsätzliche Anwendung auch heute noch häufig mangelt. Grade unsere tiefste und zugleich strenge Naturphilosophie hat mehr und mehr das Constitutive der Grössenverhältnisse in den Naturvorgängen und in den bleibenden Beschaffenheiten aufgedeckt. Ja man kann gradezu behaupten, dass die Naturwissenschaft nur da im höheren Sinne des Worts eine exacte Rechenschaft von der Verfassung der Dinge und Erscheinungen gebe, wo die von ihr formulirten Gesetze zugleich quantitative Bestimmungen und deren Verhältnisse normiren. Aus diesem Grunde ist der leitende Gedanke des Pythagoras auch noch heute, freilich in einer reineren Gestalt, ein Bestandtheil echter Wissenschaft, und wir müssen ihn in seinem ursprünglichen, etwas unbestimmten und gemischten Sinn dennoch als das Ergebniss einer Denkbewegung betrachten, die in ihrer eigenthümlichen Art einen der möglichen Standpunkte ursprünglicher Speculation eingenommen hat. Wir werden später sehen, in welchen sehr natürlichen Zusammenhang die von Pythagoras vertretene Stufe der mathematisch abstracten Auffassung mit den übrigen ersten Ausgangspunkten der Philosophie zu bringen, und wie sie sogar als geforderte Ergänzung einer vollständigen Methode der Weltauffassung zu betrachten sei.

Viertes Capitel.

Die Eleaten. — Xenophanes, Parmenides, Zeno.

Bedeutsamkeit der Untersuchungen über die Bewegung und den Raum.

1. Unter dem Namen der Eleaten begreift man vornehmlich drei Philosophen, die sämmtlich in Elea, einer Stadt Unteritaliens, den Schauplatz ihrer Wirksamkeit hatten, und von denen auch die beiden späteren, Parmenides und Zeno, dort geboren waren. Der älteste von ihnen, Xenophanes aus Kolophon in Kleinasien, ist für die eigentliche Philosophie weniger erheblich, weil sich seine Anschauungen noch zu unmittelbar, wenn auch gegensätzlich und kritisch, im Gebiet theologischer Auffassung hielten. Der sehr untergeordnete Melissus von Samos aber, den man bisweilen den Dreien anreiht, ist nur zum Theil nach Eleatischer Art und Weise gebildet und mag höchstens als frühes Beispiel für eine unwillkürliche Mischung unausgeglichener Ueberlieferungen anderer Neigungen und Standpunkte mit Eleatischer Haltung gelten können.

Die Zeit, in welche wir die Ausbildung der Eleatischen Philosophie zu setzen haben, reicht von der zweiten Hälfte des sechsten bis etwa auch in die zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts hinein. Eine strenge Unterscheidung der Zugehörigkeit der einzelnen Ideen an die verschiedenen Hauptrepräsentanten lässt sich nicht einhalten. Jedoch können wir dem Parmenides unbedenklich die eigenthümliche Ausbildung einer logisch abstracten Vorstellung vom veränderungslosen Sein zuschreiben, während sich an Zenos Namen hauptsächlich die Wendungen knüpfen, durch welche der räumlichen Bewegung die höchste Art von Wirklichkeit abgesprochen wurde.

Der Eleatische Gedankenkreis ist der subtilste, dessen sich die gesammte Griechische Philosophie rühmen kann. Ueberdies war auch bisher die moderne Bearbeitung der gleichartigen Probleme in Systemversuchen, wie der Kantische, und im Bereich des sich daran anreihenden Philosophirens niemals mit den Schwierigkeiten fertig geworden, durch welche sich die Eleaten in Verlegenheit gesetzt sahen und zu einer Art idealistischer Weltauffassung genöthigt geglaubt hatten. Erst die gegenwärtige

Aufnahme der Aufgabe wie einer völlig neuen hat den von dem Eleatischen und den neuern Lösungsversuchen völlig abweichenden und bisher noch nie betretenen Ausweg ergeben, wie er in den Darstellungen meines logischen und weltschematischen Systems nachgewiesen worden ist und auch hier kurz bezeichnet werden wird. Bei der entscheidenden Bedeutung, welche die von den Eleaten zuerst scharf aufgefassten Schwierigkeiten für Geschichte und System der Philosophie haben, ist es daher unumgänglich, diesen antiken Bekundungen eines wirklich feinen dialektischen Geistes eine besonders eingehende Aufmerksamkeit zu widmen. Zunächst muss jedoch die äusserlich historische Entwicklung dieser Philosophengruppe in einigen kurzen Zügen vorgeführt werden.

2. Xenophanes, vielleicht 569 geboren und zu einem sehr hohen Alter gelangt, betonte bereits die Einheit des Seins und bekämpfte zu Gunsten dieses noch theologisch gefassten Gedankens die überlieferten Göttervorstellungen. Besonders gelungen sind in seinen in dichterischer Form dargestellten Lehren die Angriffe auf den gröberen Anthropomorphismus. Er sieht es deutlich ein, dass die Götter überall nach dem Bilde der Menschen geschaffen sind, und bemerkt ausdrücklich, dass, wenn die Rinder Götter zu verehren hätten, sie dieselben in ihrer eignen Gestalt vorstellen und mithin zu Göttern auch eben Rinder haben würden. Dennoch ist die eigne Idee des Philosophen von einem feineren Anthropopathismus nicht frei; denn sein Eines ist „ganz Auge und ganz Ohr“.

Parmenides, dessen Geburt etwa 510 zu setzen sein mag, wird als Schüler des Xenophanes bezeichnet. Dem Letzteren ist er in der abstracten Fassung des Begriffs des veränderungslosen Seins überlegen, so dass sich bei ihm keine Spur theologischer Auffassung mehr vorfindet. Seine Idee von dem sich selbst gleichen, ursprungs- und veränderungslosen Sein wird von ihm noch dadurch bestimmter erläutert, dass er darauf hinweist, wie jenem Grundgedanken gegenüber ein Nichtsein gar nicht denkbar und daher die gewöhnliche Vorstellung von einem solchen ein täuschender Schein sei. Nur das Sein ist; das Nichtsein ist gar nicht. Dies ist der einfache Ausdruck, durch welchen die ausschliessliche Positivität im Begriffe des reinen Seins gewahrt und gegen die Mischvorstellungen, welche die Verneinung und die Veränderung in das im höchsten Sinne Wirkliche einschliessen,

abgegrenzt werden soll. Namentlich ist diese Fassung gegen das Heraklitische Schema gerichtet, demzufolge ja grade die stetige Veränderung als das Wesen der Dinge und des Seins anerkannt wird. Was wirklich sich verändert, das ist nach dem Eleatischen Grundbegriff gar keine Realität höchster Art, sondern es gehört das Spiel des Wechsels und der Mannichfaltigkeiten dem blossen Scheine an. Das Viele oder die Mannichfaltigkeit des Daseins ist also im Sinne des Parmenides gar nicht als eigentlich seiend oder als Realität letzter Instanz anzusehen. Der Gegensatz zwischen dem Einen und dem Vielen bildete auch später das Thema der abstractesten Begriffsdialektik, wie sich vornehmlich aus einem dem Plato zugeschriebenen, mit dem Namen unseres Einheitsphilosophen bezeichneten Dialog ersehen lässt.

Zeno, zum Unterschiede von dem späteren gleichnamigen Begründer des Stoicismus von den Geschichtsschreibern gewöhnlich mit dem Zusatz „der Eleatische“ bezeichnet, geboren etwa um 485, gilt Späteren nicht mit Unrecht als der Urheber eigentlicher Dialektik. Er ist es nämlich, in welchem die Feinheiten der Eleatischen Conceptionen eine bestimmtere logische Fassung annehmen. Seine Beweisführungen gegen die Wirklichkeit der räumlichen Bewegung sowie gegen die Realität des Raumes selbst sind für die neuste Philosophie von unvergleichlicher Bedeutung In ihnen gipfelte die Eleatische Weltauffassung und zugleich ein Grad der Abstraction, wie ihn das Griechische speculative Denken niemals wieder zu erreichen oder auch nur vollkommen zu begreifen vermocht hat. Das Klarste sind bei Zeno die Wendungen gegen die Bewegung selbst, während die Beweisführung gegen die Existenz der Vielheit unbestimmter und weniger nachdrücklich ausfällt.

3. Die Eleatische Philosophie in der Gestalt, die sie von Parmenides und Zeno erhielt, ist das erste Beispiel einer Weltansicht, die sich bei näherer Untersuchung unverkennbar als sogenannter Idealismus kundgiebt. Der verstandesmässige Begriff des Seins in seiner Totalität kann aus sich selbst zu keinem Unterschiede, zu keiner Veränderung und zu keiner Mannichfaltigkeit der Existenzen gelangen. Ist er einmal concipirt, so schliesst er sich in seiner starren Unbeweglichkeit gegen alle weiteren Bestimmungen ab. Das Wesen dieses Begriffs, der sich schon in der theologischen Form deutlich genug ausprägt, gestattet keine Ausbildung oder Entwicklung. Das Sein ist, und

ausser ihm ist Nichts. In diesen Satz fasst sich der Kern der Vorstellung zusammen, der wir in den mannichfaltigsten theologischen und philosophischen Formen begegnen, und den wir in roherer Umhüllung bei verschiedenen Völkern, besonders aber auch in religiösen Urkunden des Judenthums antreffen. Die Vorstellung von dem, was stets war, was ist und was stets sein wird, diese Idee, welche die Zeit zu umspannen und über dieselbe überzugreifen versucht, ist dem Sein der Eleaten mehr als blos verwandt. Denn dieses Sein ist nicht das, wovon man sagen kann, es sei gewesen und nun nicht mehr, oder es sei noch nicht und werde erst sein, — entspricht also jener bleibenden Gegenwart, in welche die Aufeinanderfolge von Veränderungen erst als etwas von zweiter Ordnung eintritt und keine Wirklichkeit letzter Instanz repräsentiren soll. Die Veränderungslosigkeit oder das ewige Beharren in einem sich selbst gleichen Zustande ist eine uns ebenfalls innerhalb der religiösen Ueberlieferung nicht allzu fremde Gedankenform. Dagegen finden wir kein Analogon, welches der negativen Seite des Eleatischen Grundbegriffs vollkommen entspräche; wir müssten denn jegliche traumhafte Lebensauffassung herbeiziehen und in ihr eine systematische Herabsetzung der gewöhnlichen Wirklichkeit als logisch formulirt anerkennen.

In der That ist die Rechenschaft der Eleaten von der Bedeutung der gemeinen Wirklichkeit die schwächste Seite ihres Ideenkreises. Streng genommen thaten sie nichts weiter, als dass sie die bunte, mannichfaltige Welt für einen täuschenden Schein erklärten, dem die höchste Art der Existenz zuzuschreiben thöricht sein würde. Aus diesem Grunde pflegen auch die historischen Berichterstattungen über das Wesen der fraglichen Philosopheme ein, man möchte sagen, wunderliches Aussehen zu erhalten. Nach ihnen hat es meist den Anschein, als wenn die Denker von Elea den gemeinen Begriff der Wirklichkeit nicht gekannt und in ganz unbegreiflicher Weise das geleugnet hätten, was bei gesundem Verstande Jedermann gelten lassen muss. Um einer solchen Missdeutung vorzubeugen, ist es besser, statt von Realität oder Wirklichkeit überhaupt — ohne Unterscheidung zu reden, Arten oder Grade der Wirklichkeit als in Frage vorauszusetzen. Offenbar kann es sich in keiner philosophischen Vorstellung um die Leugnung einer Existenz überhaupt, sondern stets nur um die Rangordnung der Realitäten handeln. Die Wirklichkeit des

Traumes ist eine andere als die des wachen Zustandes. Die Realität der blossen Phantasievorstellung, die als solche in uns real vorhanden ist, ist nicht leicht mit der objectiven Wirklichkeit einer gegenständlichen Existenz zu verwechseln. Wo es, wie im Falle der Missdeutung von Halucinationen, dennoch geschieht, da beruht dieser Fehlgriff auf einem Mangel an urtheilendem Verstand. Wir kennen also innerhalb der allgemein zugänglichen und übersehbaren Erfahrung verschiedene Gattungen des Seins, denen wir, nach Maassgabe ihrer Beschaffenheit und nach der Schranke, Tragweite und Nachhaltigkeit ihrer Wirkungen mehr oder minder Realität beilegen. Nur allein im Anschluss an derartige, uns wohlbekannte Unterscheidungen der Realitätsstufen lassen sich deutliche Begriffe von dem Sinn derjenigen Philosopheme gewinnen, welche die gemeine Wirklichkeit an einem höheren Maass der Realität und des Seins zu messen versuchen und in Folge dessen die gemeinen Vorstellungen, welche in dem Gegebenen unbedenklich das Letzte und Höchste anerkennen, nicht gelten lassen.

4. Recht deutlich tritt der Grundbegriff der Eleaten, die Vorstellung von dem einen untheilbaren Sein hervor, wenn wir den Gegensatz derselben, die Veränderung, besonders ins Auge fassen. Alles, was uns in der Welt und im Leben interessirt, bezieht sich auf das, was nur durch die Veränderung und mit derselben möglich ist. Völlige Sichselbstgleichheit und starre Ruhe sind nicht im Leben und nicht im Dasein, sondern nur im Tode und so zu sagen in der Verneinung alles Daseins denkbar. Dennoch ist der Begriff des einheitlichen Seins eine unvermeidliche Conception des Verstandes. Ja dieser Begriff repräsentirt sogar die höchste zusammenfassende Kraft des Denkens und die grösste Energie der speculativen Synthese.

Die Veränderung leugnen heisst auch den Begriff der Schöpfung mit dem des reinen Seins für unverträglich erklären und ihn ebenfalls ausmerzen. Dies thaten die Eleaten auch wirklich, indem sie darauf aufmerksam machten, wie das Sein seinem Begriff nach kein Gewordensein zulasse, indem ein Werden desselben aus sich selbst das reine Sein ja schon voraussetze, ein Werden aus dem Nichtsein aber nicht denkbar sei. Der letzte Theil dieser Behauptung ist allerdings nichts weiter als eine Umschreibung des zu Grunde liegenden Begriffs selbst, und aus diesem Grunde mussten wir auch sagen, dass das reine Sein seinem

Begriff nach die Idee der Schöpfung ausschliesse. Diese logische Nothwendigkeit des Denkens, die sich in mannichfaltigen Systemen und namentlich auch in denjenigen, welche die Materie als das Ursprungslose und Unveränderliche vorstellen, kundgegeben hat, darf am wenigsten da übersehen werden, wo sie, wie bei den Eleaten, in so reiner und abstracter Gestalt hervortritt. Eine wahre Veränderung, durch die etwas von Grund aus Neues in den Zusammenhang der Dinge eintritt, so dass sich also der ursprüngliche Bestand des Seins mit einem neuen Inhalt oder einer neuen Form bereichert findet, ist dem Begriff nach offenbar einer Schöpfung gleichzuachten; denn sie ist Schöpfung in Beziehung auf einen vorher nicht vorhandenen Theil des Seins.

Der reine Eleatische Begriff des Seins bringt es nun mit sich, auch die Realität derartiger Theilschöpfungen zu leugnen. In dem Einen, welches Alles und Jedes ist, muss alles Wirkliche eine Stätte haben, und was ihm nicht angehören kann, ist auch nicht als wirklich anzuerkennen, sondern mag das Ergebniss einer scheinbaren Täuschung oder, wenn man will, eines täuschenden Scheins sein. Jedenfalls ist der Inbegriff der Veränderungen als etwas Secundäres und Untergeordnetes anzusehen, wovon das einheitliche Sein in seiner sich selbst gleichen Reinheit und beharrlichen Identität nicht berührt wird. In ihm giebt es keine Schöpfung, aber auch nicht deren Gegentheil, die Vernichtung.

Wendete hiegegen Jemand ein, dass das einzig Seiende ja grade die Kraft zur Hervorbringung von Veränderungen sei, und dass auf diese Weise die beharrliche Einerleiheit der Macht zum Schaffen und Vernichten verbunden gedacht werden könne mit den als secundär oder als Hauptsache betrachteten Handlungen und Erscheinungen dieser Macht, so würde man einem solchen Standpunkt gegenüber zugeben müssen, dass er sich in der Mitte, aber in einer noch sehr unbestimmten Mitte zwischen der Herakliteischen und der Eleatischen Vorstellungsart halte. Die Hauptentscheidung, welche in dieser Ausgleichung noch fehlt, ist die Beantwortung der Frage, ob das nicht in die Veränderungen eingehende Sein an sich selbst das Hauptinteresse in Anspruch zu nehmen habe, oder ob es nur wie eine abstracte Kategorie fungire. Der ernstliche Realismus und mithin die wahre Wirklichkeitsphilosophie wird auf der letztern Voraussetzung beruhen. Sie wird das allgemeine Sein als die höchste Realität anerkennen,

aber ihre Theilnahme dem specificirten Dasein zuwenden. Der Idealismus wird dagegen das allgemeine Sein als eine besondere, jenseit der gemeinen Wirklichkeit vorauszusetzende und von dieser unabhängige Realität ins Auge fassen. Letzteres haben die Eleaten unverkennbar gethan, obwohl es an Zeugnissen fehlt, welche unmittelbar eine idealistisch traumhafte Haltung des Eleatischen Denkens bekundeten. Wir können jedoch aus ihren Lehren über den Raum und die räumliche Bewegung in jener Richtung vollkommen genügende Schlüsse machen. Ueberdies gestatten die dem oben erwähnten Melissus zugeschriebenen Fragmentensplitter wenigstens einen Schluss auf die Verlegenheit, zu welcher die Bildung in der Eleatischen Denkweise bei denen führte, die daneben noch eine Neigung zum sinnenmässig Anschaulichen hatten. Der Philosoph Melissus, der vielleicht mit dem Samischen Seesieger von 440 dieselbe Person ist, scheint auch von Heraklitischer Bildung berührt worden zu sein und formulirte seine Eleatischen Sätze mehr im Hinblick auf die Wirklichkeit, wodurch der Contrast und das Unhaltbare der Veränderungsleugnung und die idealistische Tendenz des strengen, hier aber in Mischungsabwege gerathenen Eleatismus nur noch greifbarer werden musste. Nach Melissus ist das sich gleiche Sein körperlos, weil es sonst Theile haben würde. Es könne nur in der Einheit vorhanden sein, weil zwei solche Sein einander begrenzen würden. Trotz der ihm beigelegten Unbegrenztheit wird es aber doch wieder unwillkürlich auf physikalische Weise gedacht; denn Melissus beruft sich darauf, dass auch die Physiker zugeständen, dass ein Seiendes nicht in ein Nichtseiendes übergehen könne. Die Leugnung der räumlichen Ausdehnung ist bei Melissus noch ausdrücklich ausgesprochen, und die völlige Körperlosigkeit überhaupt dürfte wohl ein hinreichendes Merkmal für die idealistische Tradition des Eleatismus, aber noch nicht für den bestimmteren und zugleich populärer begreiflichen Gedanken sein, dass die Mannichfaltigkeit der sinnenmässigen Dinge und das Spiel der Veränderungen als dem Traume verwandt zu betrachten sei. Indessen liegt nicht in dem ideologischen Abweg, sondern in der Paradoxiendialektik, welche nebenbei zur falschen Weltvorstellung verleitet hat, das Interessante und Lehrreiche, so dass wir nach einer kurzen Erinnerung an die Eleatische Raumvorstellung den in bestimmterer Gestalt auftretenden Bewegungsuntersuchungen die entscheidende Aufmerksamkeit zu widmen haben.

5. Im eminenten Sinne des Worts fragmentarisch und unzulänglich ist uns die Vorstellung überliefert, welche in der Eleatischen Philosophie dem Raume und seiner Unendlichkeit gegenüber ausgebildet wurde. Der Raum müsse, das ist der Eleatische Gedankengang, wiederum in einem Raume gedacht werden; er sei also etwas, was, um zu sein, sich selbst schon voraussetze und sich mithin gar nicht als seiend denkbar erweise. Diese letztere dialektische Wendung erscheint auf den ersten Blick als gewagt. Bei näherer Untersuchung ergiebt sich jedoch, dass durch sie der Begriff des Raumes an dem Begriff des reinen Seins gemessen wird. Etwas, was in sich selbst nicht die vollständigen Bedingungen seiner Wirklichkeit trägt, kann nicht ein Sein im höchsten Sinne repräsentiren. Die Selbstgenugsamkeit und Unabhängigkeit fehlt; eine Hinweisung auf etwas Anderes, in welchem die vermeinte höchste Wirklichkeit ihren wahrhaft realen Träger hat, schliesst den Begriff des reinen Seins völlig aus. Der gegenständlich gedachte bestimmte Raum setzt andern umschliessenden Raum voraus, in welchem er sich befindet. In dieser Vorstellung haben wir zugleich das Hinausgreifen über die Grenze und mithin den Fortgang in das Unendliche. Hier lag also die Schwierigkeit, an der auch schon die Eleaten sich versucht haben und die sie in ihrer Weise dadurch lösten, dass sie dem Raum die höchste Realität oder, mit andern Worten, die Wirklichkeit des reinen Seins absprachen, — eine Wendung, die sich in ziemlich gleicher Weise in der Kantischen Art von Antinomik wiederholt hat. Die grössere Breite und die der Einfachheit nicht grade günstige dialektisch trübe, ja scholastische Ueberladung der Sache durch Kant ertheilt der neueren Erörterung zwar das Ansehen des Umfassenden; jedoch ist die Aufmerksamkeit auf die dem Vorstellen angehörige Thätigkeit in demjenigen Raumbegriff, den ich den träumerischen nennen möchte, das Einzige, was zu den Eleatischen Ideen als wesentlich neu von Seiten des Königsberger Professors hinzugefügt wurde.

6. Weit besser als von den Ansichten über den Raum selbst sind wir über die Eleatische Auffassung der räumlichen Bewegung unterrichtet, obwohl auch hier die volle Schärfe jenes ersten antiken Denkens nicht sofort und unmittelbar aus den Schulwendungen hervortritt, in die es sich zur leichtern Verbreitung kleidete. Diese fast populär zu nennenden Tropen haben die Aufmerksamkeit der Geschichtsschreiber jederzeit erregt, sind

aber vielfach nur als spitzfindige Amüsements, ja gradezu als Schulspässchen angesehen worden. In neuster Zeit ist diese leichtfertige Hinwegsetzung unmöglich gemacht. Man hat je länger je mehr gefühlt, dass jene Wendungen, die unter dem Namen des „fliegenden Pfeils" u. dgl. überliefert worden sind, einen sehr gediegenen Gehalt haben, der allerdings nicht durch eine oberflächliche Betrachtung derselben sichtbar wird. Jene schematischen Beispiele von dem Achilleus und der Schildkröte, von dem fliegenden Pfeil u. s. w. waren dazu bestimmt, die Brücke zur tiefern Erfassung der Sache zu bilden. Sie repräsentirten das Uebergangsstadium des Lernens, waren aber nicht selbst der völlig abstracte und reine Ausdruck der Wahrheit in ihrer logisch schärfsten Gestalt. Ausserdem mag es auch den Eleaten selbst noch nicht völlig gelungen sein, in ihren Ideen das unbestreitbar Schlüssige von dem anfechtbaren Nebenwerk abzusondern und auf diese Weise ein ganz ungetrübtes Bild derjenigen Ueberzeugungen zu geben, von denen sie im tiefsten Grunde geleitet wurden. Die paradoxe Fassung war einerseits eine Folge der natürlichen und zunächst nicht zu beseitigenden Paradoxie der Ansichten selbst, und wurde andererseits noch absichtlich gesteigert und zugespitzt, um die Trägheit der gewöhnlichen Auffassung aus ihrer Gleichgültigkeit aufzustacheln. Wollen wir heute eine vollkommen genügende Einsicht in den Sinn der Eleatischen Untersuchungen der räumlichen Bewegung erlangen, so dürfen wir uns nicht auf eine Anführung der Schemata selbst verlassen, sondern müssen die auch noch gegenwärtig zwingenden Bestandtheile jener Gedanken in erster Linie sichtbar machen. Es kann Letzteres selbstverständlich nur vom Standpunkt einer eignen abgeschlossenen und festen Einsicht geschehen, und grade hier wird ohne eine Kritik, die dem Gedanken in seine Tiefe zu folgen vermag, Nichts auszurichten und Nichts zum vollständigen Verständniss zu bringen sein. Das letztere, nämlich ein genaues Eindringen in die Schlüssigkeit der fraglichen Gedankenwendungen, ist aber nicht nur an sich selbst, sondern auch für die tiefere historische Würdigung der neusten Philosophie unerlässlich.

7. Der schnellfüssige Achilleus kann, so lehrten die Eleaten, die langsame Schildkröte nicht einholen. Während er nämlich den Vorsprung, den sie vor ihm voraushat, zurücklegt, hat sie einen neuen gewonnen, und während er diesen abmacht, wiederum einen neuen, und so fort ins Unendliche. Grade die populäre

Einkleidung stört in diesem Schema den modernen, an abstractere Auffassung gewöhnten Sinn. Zwei Punkte, die sich in derselben graden Linie nach derselben Seite, der nachfolgende geschwinder als der vorangehende bewegen, repräsentiren genau denselben Gedankengehalt. Während der eine an die frühere Stelle des andern gelangt, hat dieser andere auch seinerseits eine Strecke zurückgelegt. Da nun der zweite den ersten nie anders erreichen kann, als nachdem er zuvor an dessen frühere Stelle gelangt ist, dieses Erforderniss sich aber immer wieder von Neuem ins Unendliche stellt, so ist die Vorbedingung der Möglichkeit, durch die Bewegung das Ziel zu erreichen, nicht zu erfüllen und das Ereigniss der Bewegung bis zum zweiten Punkt ein dieser Analyse zufolge unmögliches.

Schon entscheidender als der eben angeführte Tropus ist ein anderer, der nicht das Ende, sondern den Anfang der Bewegung zergliedert. Während man nämlich den „Achilleus" auch dadurch ersetzen kann, dass man zeigt, wie ein Punkt, der ein Ziel erreichen soll, erst die Hälfte des Weges, dann die Hälfte der noch übrigen Hälfte und so fort ins Unendliche zurücklegen und mithin einer Unendlichkeit von Zwischenlagen und Bedingungen entsprochen haben müsste, um seine Aufgabe zu lösen, — so kann man auch das Entstehen des ersten Bewegungsactes selbst durch eine analoge Wendung in Frage stellen. Soll ein Punkt aus seiner Ruhe heraustreten und sich an die Stelle eines andern begeben, so wird er zunächst bis zur Mitte des Weges zu gelangen haben. Um diese Mitte zu erreichen, wird aber genau dieselbe Voraussetzung wiederum erfüllt sein müssen. Er wird also die Mitte des halben Weges erreichen müssen. Diese Forderungen häufen sich nun ohne Grenze, und da nicht zu begreifen ist, wie eine unendliche Zahl von Vorbedingungen erfüllt werden solle, so erscheint schon der Anfang der Bewegung als unvollziehbar.

Es ist klar, dass man statt der Mitte des Weges auch jede andere Zwischenlage setzen könnte. Es reduciren sich alsdann alle bisher berührten Wendungen auf ein sehr einfaches Schema. Die Bewegung kann weder entstehen noch sich vollenden, weil ein Punkt, um an eine andere Stelle zu gelangen, Zwischenlagen in unendlicher Zahl eingenommen haben müsste. Dieser einfache Gedanke erhält eine doppelte Gestalt je nach der Richtung der Aufgabe, d. h. je nachdem man das erste Heraustreten aus der

Ruhe oder aber den Uebergang aus der Bewegung zur Ruhe ins Auge fasst. Die durch die Zerlegung blosgelegte Schwierigkeit zeigt sich gleichmässig bei der Entstehung wie bei der Vollendung einer bestimmten Bewegungsstrecke. Es ist die Vereinigung von zwei Lagen durch Uebergang aus der einen in die andere, ja es ist gradezu das Wie dieser Verbindung, dessen Unerfassbarkeit durch den abstracten und zerlegenden Gedanken auch das Ob, d. h. die höchste Wirklichkeit des Vorgangs in Frage stellt.

8. Dialektisch feiner als die bereits betrachteten Wendungen ist diejenige, welche kurzweg als der „fliegende Pfeil“ bezeichnet wird. Der paradoxe Satz selbst lautet einfach: „Der fliegende Pfeil ruht.“ Die Gründe zeigen aber erst den Sinn dieser anscheinend sinnlosen Behauptung. In jedem Punkte seiner Bahn hat der Pfeil eine bestimmte fixirbare Lage und verhält sich hiedurch sich selbst gleich. Insofern er diese Lage hat, erfährt er keine Veränderung, und man hat es daher mit einer Summe von unveränderten Lagezuständen zu thun. Eine Summe von Zuständen der unveränderten Lage oder Ruhe kann aber keine Bewegung ergeben.

Der dialektische Begriff, auf den es bei dieser Wendung vornehmlich ankommt, ist derjenige der Gleichheit mit sich selbst, oder, um moderner zu reden, der Identität des Zustandes. Die Einerleiheit des Verhaltens in sich selbst, also in Beziehung auf die etwa sonst annehmbaren Theile des Zustandes betrachtet, ist im Fall jener Wendung der vermittelnde Begriff, durch welchen die gemeine Vorstellung der Ruhe ersetzt werden soll. Der fliegende Pfeil verhält sich in allen Punkten seiner Bahn sich selbst gleich; eine Veränderung findet also nicht statt.

Den modernen Physikern ist die Vorstellung geläufig, dass in der momentanen elektrischen Beleuchtung Alles, auch das noch so schnell Bewegte, ruht oder vielmehr für die sinnenmässige Auffassung als ruhend erscheint. Der Augenblick der plötzlich vorhandenen und sofort wieder verschwundenen Beleuchtung ist ein zu geringes Zeittheilchen, um innerhalb seiner selbst mehr als einen einheitlichen Sinneseindruck und die Wahrnehmung einer einzigen Lage zu gestatten. Diese momentan fixirte Lage, die ja auch abgesehen von dem modernen Experiment vorgestellt werden kann, ist der so zu sagen sinnenmässige und anschauliche

Anknüpfungspunkt, aber keineswegs die wirkliche Grundlage des Eleatischen Raisonnements.

Der entscheidende Grund ist, wie sich mit Sicherheit schliessen lässt, die Frage nach dem eigentlichen Sein der Bewegung gewesen. Wir können diese Frage dahin formuliren: Was ist die Bewegung in einem ausdehnungslosen Punkt der Bahn? Von welcher metaphysischen Tragweite eine derartige Frage sei, erkennt man, wenn man sie, anstatt blos für die Bewegung, für die ganze Welt der Veränderungen stellt und etwa in den Satz fasst: Was ist die Welt oder das Sein in einem ausdehnungslosen Zeitpunkt? Man begreift durch diese Variation, dass es sich in der Eleatischen Idee stets um nichts Geringeres als um die Nachweisung der Nichtigkeit alles Veränderlichen handelt. Die Welt ist im ausdehnungslosen Augenblick nichts von alledem, was die Erfahrung an ihr zeigt, da jedes Phänomen und jede Existenz eine, wenn auch noch so geringe Zeitausdehnung in Anspruch nimmt und abgesehen von dieser Zeitdauer nicht einmal gedacht werden kann. Wir stellen also in der That im Sinne der Eleaten eine hochmetaphysische Frage, wenn wir die Bewegung in einem ausdehnungslosen Punkt fixiren und ihren Zustand sowie ihr Wesen in diesem Punkt zu kennzeichnen suchen. Nicht das Momentane der sinnlichen Auffassung, sondern das streng Zeitlose im Sinne des ausdehnungslosen Augenblicks ist das, was wir zum Verständniss derjenigen Dialektik brauchen, die in der Wendung vom fliegenden Pfeil einen Ausdruck gesucht hat.

9. Schon innerhalb der Griechischen Philosophie selbst und namentlich von Aristoteles sind die Wendungen der Eleaten und besonders die Zenonischen Schemata gegen die Bewegung in einer Weise widerlegt worden, die anstatt einer wirklichen Widerlegung nur eine Darlegung des Mangels an hinreichendem Verständniss gewesen ist. Um die auch noch heute meist fehlgreifenden und oft erstaunlich oberflächlichen Auffassungen des geschichtlichen Bestandes der feinsten Elemente der Eleatischen Philosophie auszuschliessen, ist es unerlässlich, ein paar Begriffe schärfer, als gewöhnlich geschieht, zu bestimmen. Der mathematisch geschulten Vorstellung wird es leicht, den ausdehnungslosen Raumpunkt von dem uneigentlichen Punkt, der noch Dimensionen, wenn auch von unerheblicher Grösse, an sich hat und daher ein kleiner Körper oder, mit andern Worten, ein Theil des Raumes ist, streng zu unterscheiden. Auf dieselbe Weise müssen wir nun

den Zeitpunkt als selbst dauerlose Zeitgrenze von jedem, wenn auch noch so geringen Zeittheilchen sorgfältig getrennt halten und uns hüten, die streng verstandesmässige Conception mit der gewöhnlichen Vorstellung des Augenblicks und der gewöhnlichen Idee vom Momentanen zu verwechseln.

Diese Erfordernisse als erfüllt vorausgesetzt, giebt es, ich will gar nicht sagen für die Kritik, sondern bereits für die blosse, thatsächlich richtige Auffassung der Eleatischen Wendungen drei Begriffe zu beachten, von denen gewöhnlich nur zwei und auch diese nur in einer gewissen Unbestimmtheit berücksichtigt werden. Es sind dies die Begriffe der Ruhe, der Bewegung und der neutral oder indifferent gedachten Lage. Ein Punkt ruht, indem er eine Zeit lang an derselben Stelle gegenwärtig ist. Ruhe ist also nicht überhaupt die Gegenwart, sondern die dauernde Gegenwart an einem Orte. Bei der Bewegung ist die Zeitdauer, während welcher der Punkt verschiedene Oerter einnimmt, als wesentliche Voraussetzung des Begriffs nicht leicht zu übersehen. Dagegen ist der Begriff der Lage, die sowohl ein bewegter als ein ruhender Punkt in einem ausdehnungslosen Augenblick hat, dem herkömmlichen Denken ziemlich fremd und wird niemals mit deutlichem Bewusstsein als ein Drittes dem Ruhe- und Bewegungszustande übergeordnet. In der That ist nun aber die streng momentane Lage ein zeitloser, keine Dauer in Anspruch nehmender Zustand, der an sich betrachtet innerhalb der Bewegung sich ebenso kennzeichnet, wie unter Voraussetzung der Ruhe. Der Punkt hat in einem gegebenen ausdehnungslosen Augenblick eine völlig bestimmte örtliche Lage, die mit andern festen Objecten verglichen eben nichts als eine fixirte Situation vorstellt. Dem strengen Zeitpunkt entspricht für alles Bewegte in der Welt eine ebenso fest bestimmte Situation und Configuration aller Punkte, mögen diese übrigens im Zustande der Ruhe oder der Bewegung begriffen sein. Setzen wir jedoch statt einen ausdehnungslosen Zeitpunkt eine wenn auch noch so geringe Zeitdauer voraus, so ist während derselben und als deren Erfüllung nur Zweierlei und kein Drittes möglich. Aus diesem bestimmteren Gesichtspunkt betrachtet oder vielmehr beobachtet hat der Punkt entweder, geruht oder sich bewegt. Eine blosse Lage hat er auch zwar jederzeit gehabt, aber dieselbe ist kein Drittes neben, sondern nur über oder in diesen beiden Zuständen. Nichtsdestoweniger ist grade der reine Begriff der Lage die Stütze des

Eleatischen Raisonnements. Die Lage ist als solche für den strengen Moment als etwas in sich Unverändertes, sich selbst Gleiches und als in jeder Beziehung einerlei oder identisch mit sich selbst gedacht. Unterschiede und Veränderungen sind dem Zustande, den sie repräsentirt, fremd. Sie ist gleichgültig gegen die Bewegung, weil sie grade ebenso auch in dem Fall vorhanden sein würde, wenn der Punkt an dem fraglichen Ort ruhte. Man sieht daher nicht ein, wie die Aufeinanderfolge und so zu sagen Summirung von blossen Lagen eine Bewegung solle vertreten können. Dennoch zeigt die Betrachtung für jeden strengen Zeitpunkt nichts weiter, als dass der als bewegt vorgestellte Punkt eine Lage habe. Jedem Punkt, den ich in der Bahn annehmen mag, entspricht eine sich selbst gleiche Lage, und in dieser Thatsache des zerlegenden Denkens liegt die Schwierigkeit, die Bewegung begreiflich zu machen. Von der unendlichen Anzahl der Lagen, als einem weiteren unerfüllbaren Erforderniss, brauchte noch nicht einmal die Rede zu sein. Es hat sich ohnedies gezeigt, dass die Bewegung in einem ausdehnungslosen Punkt keine Bewegung ist, und dass sie daher es auch für alle möglichen Punkte, die man annehmen mag, nicht sein kann.

10. Durch die vorher gewählte genaue Fassung der Eleatischen Ideen und durch die Beseitigung scheinbarer Nachlässigkeiten in deren Einkleidung sind die gewöhnlichen Einwendungen abgeschnitten. Wer glaubt, über die Zenonische Dialektik dadurch zu triumphiren, dass er ihr Fehler sehr gemeiner Art unterstellt, bekundet hiemit nur, dass er den Gegenstand nicht begreift und die Angelegenheit für allzu leicht hält. Man hat zum Theil im Anschluss an Aristoteles gemeint, die Eleaten machten sich einer Verkennung der Correspondenz zwischen Raum und Zeit schuldig. Sie sollen den Raum ins Unendliche getheilt, aber die gleiche Theilbarkeit und Stetigkeit der Zeit übersehen haben. Sie sollen es unberücksichtigt gelassen haben, dass dem Raumtheilchen auch ein Zeittheilchen und zwar auf beiden Seiten mit gleich unbegrenzter Zerlegbarkeit entspreche. Beachtete man nur gehörig diese Beziehungen von Zeit und Raum, so könnten die Eleatischen Schemata gar nicht mehr logisch aufrecht erhalten werden und die Schwierigkeiten wären beseitigt oder, genauer gesagt, als gar nicht vorhanden nachgewiesen. Hienach hätte sich also die Eleatische Speculation verirrt; sie hätte durch einen Mangel an Verstandesschärfe sich Verlegen-

heiten vorgespiegelt, die in der Sache nicht begründet waren und nicht sowohl eine Lösung, als eine Zurechtweisung ihres Urhebers erheischten.

In der That liegt nun in den Zenonischen Wendungen Nichts, was dazu berechtigte, bei deren Urheber die eben charakterisirte Oberflächlichkeit vorauszusetzen. Das Raisonnement behält alle zwingende Kraft, die es überhaupt hat, ganz abgesehen davon, ob man jene Uebereinstimmung zwischen zeitlicher und räumlicher Stetigkeit, Theilbarkeit und Unendlichkeit auf den schärfsten Ausdruck bringt, wie wir es absichtlich gethan haben, oder aber in dieser Beziehung dem Scharfsinn des Lernenden die stillschweigend gebotenen Arrangements überlässt. Es ist ja nicht blos die räumliche Bewegung, sondern auch das Verfliessen der Zeit selbst, auf welches sich die Eleatischen Schemata nach geringen Veränderungen übertragen lassen. Grade die Stetigkeit und unendliche Theilbarkeit der Zeit birgt in sich gleichartige Schwierigkeiten. Ein Uebergang von einem ausdehnungslosen Punkt der Zeit zu einem andern ist im Eleatischen Sinne ebenso undenkbar wie die räumliche Bewegung. Eine unendliche Zahl von Momenten ist auch hier zu absolviren, und der Widerspruch, der im Begriff einer abgeschlossenen oder zu Ende gezählten Unzahl zugelassen würde, liegt auch in diesem Fall klar zu Tage. Die Kluft zwischen zwei Zeitpunkten überbrückt sich für das zerlegende Denken um nichts leichter als diejenige zwischen zwei Raumpunkten. Hätten die Eleaten ihre Abstraction noch weiter getrieben und ihre Schemata unmittelbar gegen die Zeit gerichtet, so würden sie in Rücksicht auf die letztere mehrere Tropen fast unverändert haben gebrauchen können. Der Fortgang in der Zeit, hätten sie sagen können, ist sowohl in Beziehung auf den Anfang als in Rücksicht auf die Erreichung eines Ziels unmöglich; denn damit ein Punkt erreicht werde, muss vorher ein Zwischenpunkt, und damit dieser erreicht werde, vorher noch ein Zwischenpunkt und so fort ins Unendliche, d. h. stets noch ein vorangehender Zeitpunkt berührt werden, so dass eine Unendlichkeit von Bedingungen zu erfüllen wäre, die Dauer also gar nicht zur Entstehung gelangen kann.

Auf jedes Stetige, welches ins Unendliche theilbar gedacht wird, also auch auf den Begriff der Grösse, die selbstverständlich nicht blos Zahl ist, lässt sich die Eleatische Analyse fast unmittelbar anwenden. Auch finden sich bei den Eleaten selbst Spuren

einer solchen Ausdehnung, wenn auch nicht in der Form der Tropen gegen die Bewegung. Hieher gehört z. B. die Beweisführung gegen die Vorstellung, dass das Sein oder Eine aus Theilen zusammengesetzt sei. Die Unendlichkeit dieser Theile spielt in dieser Argumentation gegen die Existenz des Vielen eine Rolle, die auf die Unvollziehbarkeit einer unendlichen Summation hindeutet. Indessen wäre es gradezu möglich gewesen, zu behaupten, dass die Grösse als solche nicht denkbar sei, und man würde hiebei mit derselben Zerlegung wie bei der Bewegung und mit denselben Beweisgründen ausgereicht haben.

11. Die zwingende Kraft und die eigentliche Schlüssigkeit der Eleatischen Wendungen ist in der That in jener logischen Nothwendigkeit zu suchen, die nicht gestattet, das Unendliche als vollendet, die Unzahl als gleichsam abgezählt und abgeschlossen zu denken. Hier liegt die Kraft und Schärfe der Eleatischen Dialektik verborgen, nicht aber in andern untergeordneten Umständen und Hülfsmitteln der Darlegung. Es ist der falsche Unendlichkeitsbegriff, der sich überall und auch da, wo er zunächst gar nicht sichtbar ist, als die wahre Ursache der Unvereinbarkeiten erweist. Er ist es, der die Idee der Veränderung und der Vielheit verdächtig macht. Er verschuldet die Unzerlegbarkeit der Bewegung. Auf seine Fassung wird in letzter Instanz bei jedre Wendung zurückgegriffen, und der Widersinn einer absolvirten Unendlichkeit ist der logische Obersatz und das leitende Princip aller gegen die gemeine Vorstellung gerichteten Aussprüche. Das, was ich in meinen philosophischen Systemschriften als „Gesetz der bestimmten Anzahl" erwiesen habe, und wodurch sich der bisher herrschende falsche Unendlichkeitsbegriff ausgemerzt findet, ist auch der Schlüssel zu den Räthseln der Eleaten, überdies aber, was mehr bedeutet, der Eröffner eines richtigen logischen Seins- und Weltschematismus. Die falsche Unendlichkeit liegt schon in den herrschenden Begriffen von räumlichen oder zeitlichen oder sonst stetigen Ausdehnungs- und Grössengebilden. Die unendliche Theilbarkeit wird hier falsch vorgestellt, indem man bei ihr mehr denkt, als blos die schrankenlose Häufung der Einheiten im Nenner eines Bruchs, dessen Zähler die Einheit ist. Allerdings können wir in eine Linie beliebig viele Punkte gesetzt denken, aber dieses Denken hat eben nicht mehr und nicht weniger sachliche Bedeutung, als die Vorstellung von der beliebigen Theilung der Zahl Eins durch eine unbeschränkt wählbare

Zahl. Wie aus dem gedanklichen Zählen von willkürlich gesetzten Einheiten noch nicht folgt, dass denselben in beliebiger Häufung etwas Sachliches, d. h. eine gleich grosse Anzahl von selbständigen unterscheidbaren Wirklichkeiten entspreche, so ist es noch weit weniger zulässig und sogar ein Widersinn, in den Ausdehnungsgebilden eine Unendlichkeit von Lagen durchlaufen zu denken. Die mathematischen Begriffe bedürfen daher selbst einer Verbesserung, die unbeschadet ihrer antiken Strenge platzgreifen kann, indem die Vorstellung von der unendlichen Theilbarkeit ohne die bisherige Voreiligkeit gefasst und ihr demgemäss keine andere Gegenständlichkeit als diejenige beigelegt wird, die auch sonst in der Wirklichkeit dem unbehinderten Denken eines unbenannten, immer kleiner annehmbaren Bruchs entsprechen kann. Ist so z. B. aus der Vorstellung der stetigen Linie die falsche Unendlichkeitsvorwegnahme in Beziehung auf an sich vorhandene Punkte oder gar selbständig existirende Linientheile weggeschafft, so ist auch Alles gelöst, was die Eleatischen Wendungen an Räthseln enthalten, oder was ihnen bisher in der allgemeinen Weltauffassung als verwandt an die Seite gestellt werden konnte.

Um so thörichter muss nun Angesichts dieses Aufschlusses die Hegelsche Wendung erscheinen, derzufolge die gröbere Seite der Eleatischen Dialektik, nämlich diejenige, welche sich blos mit dem vagen und noch nicht mathematisch erprobten Begriff des reinen Seins befasst, an der Spitze der Geschichte der Philosophie maassgebend sein und nach dem Schema der Hegelschen sogenannten Logik oder vielmehr Logosentwicklungslehre den Standpunkt Heraklits d. h. ein „Werden“ historisch dialektisch erst aus sich geboren haben soll. Auch die Zenonische Feinheit der Bewegungsdialektik ist zwar ein erster grosser Schritt, aber nicht ein solcher gewesen, dem in der bisher abgelaufenen Geschichte der Philosophie irgend ein zweiter von grösserer Tragweite gefolgt wäre. Wenn es mir schliesslich gelungen ist, die Sache im Bereich der mathematischen Begriffsfassung selbst zu erledigen, so war doch inzwischen nicht blos in der Griechischen, sondern auch in der neuern Philosophie der Standpunkt der Eleaten eine Gipfelstellung geblieben, unterhalb deren sich alle bisherige Dialektik und Sachlogik, einschliesslich der Kantischen und ihrer völlig ausgearteten Nachsetzlinge Hegelscher und Herbartscher Art, und zwar oft recht niedrig und beengt bewegt hatte.

Fünftes Capitel.

Ansichten für und wider die Intelligenz in den Dingen.

Anaxagoras und Empedokles.

1. Was nach der dialektischen Erhebung der Eleaten an philosophischen Anschauungsweisen der vorsophistischen Zeit noch zu berücksichtigen übrigbleibt, vertritt eine Art von Naturphilosophie, die an den Standpunkt der Ionischen Physiologen erinnert. Die materielle Entstehung der Dinge ist auch für die neue Auffassung das Hauptproblem; nur kommt in den Erklärungen der neuen Art auch ein neues Element, nämlich eine als Intelligenz ordnende und gestaltende Kraft in Frage. Das Eigenthümliche ist in derartigen Ideen, nicht aber in der allgemeinen Anschauung zu suchen, nach welcher es im strengen Sinne keine Entstehung oder Vernichtung, sondern nur Mischung und Trennung giebt.

Die beiden Philosophen, welche man als Repräsentanten von Ansichten für und gegen die Intelligenz in den Dingen aufzufassen hat, sind Anaxagoras von Klazomenä (in Kleinasien) und Empedokles von Agrigent (auf Sicilien). Beide mögen etwa die ersten zwei Drittel des fünften Jahrhunderts oder etwas über diese Zeit hinaus erfüllt haben. Empedokles ist der Zeit nach etwas später als Anaxagoras zu setzen. Jedoch sind ihre beiderseitigen Lehren als ziemlich gleichzeitig vorzustellen, und wenn ein Abhängigkeitsverhältniss überhaupt in erheblichem Maass anzunehmen ist, so ist in dieser Beziehung sogar Anaxagoras der Lernende und so zu sagen Spätere gewesen. Der Letztere ist auch durch sein Fundamentalprincip, nämlich den „Verstand“, den er in den Dingen als wirksam voraussetzte, weit bekannter geworden, als der Andere mit seiner entgegengesetzten, aber nicht in gleicher Weise betonten Idee, derzufolge der Zufall in den ersten Naturgestaltungen eine erhebliche Rolle gespielt haben soll.

Beide scheinen in einem gewissen Maass ernstliche Beobachter und Erforscher der Natur gewesen zu sein. Sie wendeten ihren Sinn hauptsächlich nach Aussen, und es finden sich, besonders bei Empedokles, Spuren richtiger und erheblicher Schlüsse. So soll derselbe behauptet haben, dass das Licht der Sonne eine gewisse Zeit brauche, um zu uns zu gelangen. Auch ist es Empedokles, der mit dem entschiedensten Nachdruck die Entstehung

für einen leeren Namen erklärt und hiedurch die gemeine Vorstellung von einer Schöpfung aus Nichts abweist. Das Naturdenken des Anaxagoras, welches sich vielfach auch auf astronomische Gegenstände richtete, scheint zu einem sehr ausgeprägten Gegensatz gegen die gemeinen Vorstellungen geführt zu haben. Wenigstens musste der Philosoph den Schauplatz seiner Wirksamkeit, Athen, mit Lampsakus vertauschen, um sich den drohenden Consequenzen einer Verfolgung wegen Atheismus zu entziehen. Allerdings ist bei dieser Thatsache zu berücksichtigen, dass gegen ihn auch als Freund des Perikles politische Antipathien im Spiele waren.

2. Empedokles fasste seine Lehre in dichterische Form, und in der That sind in derselben auch Elemente wirksam, welche mehr der Poesie als der Philosophie angehören. So nüchtern und verstandesmässig an sich der Gedanke aussieht, dass es nur Mischung und Trennung gebe, so lebhaft phantasiemässig und poetisch gestaltet er sich sofort, indem die Verbindung auf die Liebe und die Trennung auf den Hass als die wahren Gestaltungsursachen zurückgeführt werden. Es scheint dem Empedokles eine grosse Kraft lebendig affectiver Auffassung der Natur eigen gewesen zu sein, womit auch sehr wohl vereinbar ist, dass er Späteren als Urheber der Rhetorik gegolten hat. Der Umstand, dass er zugleich als Arzt umhergezogen, darf uns nicht stören, zumal, wenn wir berücksichtigen, dass bei dieser Thätigkeit die Berufung auf besondere magische Künste eine Rolle gespielt hat. Das verhältnissmässige Ueberwiegen der Phantasie darf grade da nicht überraschen, wo der Affect in der Weltauffassung noch eine Hauptrolle spielt, und wo Analogien menschlicher Gemüthsbeziehungen zu Erklärungsgründen von Mischungen und Entmischungen gemacht werden. Eine derartige Naturphilosophie ist der poetischen und rhetorischen Art und Weise, die nicht nur in Empedokles, sondern in allen verhältnissmässig frühen Conceptionen das Uebergewicht hatte, völlig angemessen.

Von Empedokles rührt auch jene Vorstellung von den vier Elementen her, aus welchen sich Alles durch Mischung und Trennung gebildet habe und bilde. Noch heute hat der gewöhnliche Sprachgebrauch die Tradition des Griechischen Denkers nicht verlassen, indem er Luft, Feuer, Wasser und Erde, wenn auch sehr unchemisch, als die vier Elemente oder mindestens als Elemente überhaupt bezeichnet.

Weit wichtiger als die erwähnte Gattung von Conceptionen ist für die Kennzeichnung des zugleich dichterisch kühnen und dennoch vielfach scharf verstandesmässigen Denkens die gewöhnlich von den Historikern nur ganz beiläufig erwähnte Idee über die ursprüngliche Entstehungsart der gegenwärtig vorhandenen Organismen. Die ersten Schöpfungen der Natur sollen keineswegs immer sofort das Richtige und Zweckmässige getroffen haben, sondern es sollen im Gegentheil zunächst viele misslungene Combinationen vorangegangen sein. Was sich schliesslich thatsächlich als auf die Dauer vereinbar und mithin lebensfähig erwiesen habe, das sei bestehen geblieben und bilde den gegenwärtigen Bestand belebter Wesen und ihrer Gattungen. Die unhaltbaren Verbindungen seien dagegen an ihrer eignen Unfähigkeit zur Existenz zu Grunde gegangen. Diese Vorstellung nimmt nun zwar in ihren Details bei Empedokles bisweilen eine naturhistorisch völlig unhaltbare Gestalt an, indem z. B. einzelne Gliedmaassen und vereinzelte Organe als ursprünglich selbständige Existenzen vorausgesetzt werden; allein dem wesentlichen Gedankengehalt nach befindet sie sich auf demjenigen Wege, welchen die neuste Naturwissenschaft und namentlich die Lamarck-Darwinsche Rechenschaft über die Entstehung der Arten ebenfalls, wenn auch nur theilweise zutreffend, eingeschlagen hat. Von diesem neusten Standpunkt aus ist uns die Annahme einer Ausmerzung verhältnissmässig misslungener oder sonst etwa mit der Naturumgebung und den äussern Lebensbedingungen nicht in Harmonie befindlicher Gebilde eine so geläufige Idee, dass wir selbst bei einer Anwendung derselben auf menschliche Stammesverschiedenheiten nur die allernatürlichste Folgerung zu ziehen überzeugt sind.

Um dieses interessante Philosophem des Empedokles vollständig zu begreifen, müssen wir uns an seine affective Art und Weise der Weltauffassung erinnern. Liebe und Hass sind in der Empfindung des Bewusstseins Affecte, an sich und unpersönlich gedacht aber nur als Triebe vorstellbar. Wenn nun in dem ursprünglichen schöpferischen Ergehen der Natur das Walten ihrer Triebkräfte als ein in allen Richtungen mächtiger und sich in jeder Beziehung versuchender Drang zur Verbindung und Existenz vorgestellt wird, so liegt auf der Hand, dass mit der Idee des Lebenstriebes, der nach Analogie der in unserm Wesen wirksamen Triebe aufgefasst ist, die Intelligenz keineswegs

ursprünglich verbunden zu sein braucht, sondern als etwas gleichsam Nachgeborenes der Erfahrung und des Versuchs hinzutreten und die verfehlten Bethätigungen als solche wahrnehmen kann.

Diese Anschauungsweise hält sich mit Recht an die wirkende Ursächlichkeit, die wie eine gleichsam im Rücken der Erscheinungen thätige Kraft ohne Beziehung auf das Ziel nur ihrem eignen Wesen und Gesetz folgt. Was übrigens an Intelligenz dabei im Spiele sein möge, ist nachzuweisen und nicht als willkürliche Hypothese sofort von vornherein vorauszusetzen. Indem Empedokles in dieser Beziehung den richtigen Weg einschlug, ist er als ein antiker Typus zu betrachten, der sich in den Bestrebungen moderner Naturwissenschaft wiederholt und als Princip der Erklärung aus direct wirkenden Ursachen im Gegensatz zu verfehlten oder voreiligen Anwendungen des Zweckbegriffs bekannt ist.

Ja man kann sogar behaupten, dass die neuere Wissenschaftlichkeit auf der Einnahme dieses Standpunkts beruht, und dass die echte Naturphilosophie eine ihrer logischen Hauptstützen aufgeben würde, wenn sie jemals auf die Selbstgenugsamkeit der wirkenden Causalität als eines zureichenden Erklärungsgrundes der Thatsächlichkeit der Naturvorgänge verzichtete. Die neuere Philosophie hat damit begonnen, den falschen Gebrauch des Zweckbegriffs wissenschaftlich zu ächten. In dem Kampf gegen die falsche Teleologie vereinigten sich Erfahrungsphilosophie und gedankliche Speculation; Bacon und Spinoza verurtheilten mit gleicher Entschiedenheit die gewöhnliche Voraussetzung von Endzwecken in Vorgängen, die ohnedies weit natürlicher und begreiflicher sind.

An diese späteren Richtungen der Auffassung der Dinge musste erinnert werden, um den Gedanken des Empedokles in seiner ganzen Bedeutung hervortreten zu lassen. Die fragliche Idee ist in der That der Keim zu einer eignen Gattung der Weltansicht, den man um so weniger übersehen darf, als neben ihm in der Person des Anaxagoras eine ganz entgegengesetzte Vorstellungsweise vertreten ist, die bei den Zeitgenossen und Historikern weit mehr Beachtung gefunden hat.

3. Nach Aristoteles' Bericht soll die Idee des Anaxagoras, dass „Verstand“ in den Dingen sei, als etwas Neues grosses

Aufsehen erregt haben. Das Walten einer ordnenden und gestaltenden Einsicht in der Natur und ihrem Spiele war wohl zuvor noch nie in den Einzelheiten der Einrichtung und Verfassung der Dinge gesucht worden. Indem Anaxagoras dies zum ersten Mal mit Entschiedenheit that, stellte er ein neues Princip der Naturerklärung hin und machte eine im Grunde der Dinge thätige Intelligenz zum Leitfaden des Verständnisses der mannichfaltigen und namentlich der zweckmässigen Beziehungen. Das menschliche Denken glaubte auf diese Weise ein Bild seiner selbst in der aussermenschlichen Natur wiederzufinden und schien von dieser Gleichartigkeit nicht blos überrascht, sondern auch befriedigt zu sein. Hieraus mag sich die verhältnissmässig grosse Anerkennung erklären, welche die neue Denkweise fand. Auch Aristoteles' Stellung zu derselben ist sehr begreiflich, wenn man bedenkt, dass der Stagirit ja grade den Begriff des Zweckes überall mit Vorliebe aufgesucht und diese Kategorie zu einem der Hauptwerkzeuge seines Denkens erkoren hat. Eben diese Thatsache erklärt auch bei ihm die verhältnissmässige Vernachlässigung des durch Empedokles vertretenen Gegensatzes.

Zu Gunsten des Anaxagoras spricht der ihm gegenüber später und namentlich auch von Aristoteles gerügte Umstand, dass er das neue eigne Princip nur als Nothbehelf in Ermangelung von Erklärungen aus der gewöhnlichen Verkettung der Ursachen zur Anwendung gebracht habe. Vom Standpunkt moderner Wissenschaft und Philosophie pflegt man die gleichartige Thatsache, aber in völlig entgegengesetzter Absicht, zum Gegenstand der Kritik zu machen. Auch noch heute greift die Verlegenheit um streng ursächliche Erklärungen bisweilen zu einer Intelligenz oder einem Endzweck als dem letzten Grunde der Beschaffenheit einer Thatsache. Man pflegt in diesem Fall daran zu erinnern, dass eine solche Auskunft die Einsicht nicht um das Geringste bereichern, sondern nur eine Verhüllung des Mangels an dem erforderlichen Wissen, wenn nicht gar eine Vermehrung der Unwissenheit durch Verdunkelung des Bewusstseins von derselben vorstelle. Dem Anaxagoras wird aber grade zum Vorwurf gemacht, sich einer solchen hinfälligen Auskunft nur ausnahmsweise und nicht der Regel nach bedient zu haben. Wir müssen in diesem Verhalten des Naturphilosophen im Gegentheil einen richtigen Tact anerkennen. Er hatte entdeckt, dass der Zusammenhang der Dinge auch nach Gesichtspunkten der menschlichen

Intelligenz gegliedert gedacht werden könne, und er hatte, hierauf sich stützend, einen in der Welt waltenden Verstand als das Lebensprincip der Dinge vorausgesetzt. Mit dieser letzten Voraussetzung war er aber auch schon an das Ende gelangt. Es wäre eine entschiedene Verwechselung gewesen, wenn er die Schlussconception auch praktisch für geeignet gehalten hätte, die Naturerscheinungen durchgängig zu erklären. Die Hypothese, die ein Bedürfniss des menschlichen Denkens war, um die wirklich vorhandenen, den Anschein der Zweckmässigkeit oder Intelligenz an sich tragenden Beziehungen in einem dem Zuge des Gemüths entsprechenden Gesammtbilde zu vervollständigen, war nichts weniger als geeignet, in der herabsteigenden Richtung zu einem wirklichen Erklärungsprincip zu werden. Sie hatte ihre Schuldigkeit gethan, indem sie den Rahmen der Vorstellung in unbestimmter Weise ausfüllte und einer Forderung des menschlichen Gemüths entsprach. Die thatsächliche Ausübung der Naturerklärung konnte von jener Idee, die im äussersten Hintergrunde ihren Platz erhalten hatte, nur wenig berührt werden.

4. Grade in der Philosophie unseres Jahrhunderts ist der Antagonismus, zu dem wir die Ansätze bei Anaxagoras und Empedokles nachgewiesen haben, in einer früher noch nie gekannten Schärfe zur Ausbildung gelangt. Die Schopenhauersche Lebens- und Weltansicht hat sich allen Systemen entgegengestellt, die im Grunde der Dinge eine Intelligenz voraussetzen. Das Princip dieser Philosophie ist absichtlich ohne die Mitgift einer leitenden Einsicht gedacht. Der Wille zum Leben oder, mit andern Worten, der Drang zur Existenz ist der intelligenzlose Grund der Erscheinungen und gleichsam ihr Kern. Die Einsicht oder der Verstand, wie er sich in den animalen Wesen bis zum Menschen hinauf ausprägt, ist etwas Hinzukommendes, dem Lebenstriebe Untergeordnetes und Dienstbares, was weder an sich noch in irgend einem gesteigerten Urbilde darauf Anspruch machen kann, den Gestaltungen der Natur zu Grunde gelegen zu haben. Die letztern zeugen weit mehr von einem ziellosen Treiben, als von einem Plan oder einer Idee, die nach Maassgabe verstandesmässiger Zwecke verfahren wäre. Soweit eine Zweckmässigkeit vorhanden ist, ist sie jene natürliche Beziehung, die aus der Einheit des Lebensdranges folgt und uns mit Unrecht und zwar nur auf den niedern Stufen des Denkens zu einem Gegenstand der Ueberraschung und Verwunderung wird.

Man vergleiche einen solchen Standpunkt in seiner ganzen Ausschliesslichkeit mit dem Gegensatz, den wir an den beiden antiken Denkern erläutert haben, und man wird uns beipflichten, dass es sich schon damals, wenigstens embryonisch, um eine der wichtigsten Spaltungen des philosophischen Bewusstseins und um eines der höchsten Interessen der Wissenschaft handelte. Die Nachweisung der wirkenden Ursächlichkeit ergiebt die letzte Grundlage alles wahren Wissens; die bewusste Absicht besteht nur in den Vorstellungen thierisch gearteter Wesen, und der nicht bewusste Zweck kann keinen andern deutlichen Sinn haben, als derjenige in einer beliebigen Maschine, und er muss stets sachlich besonders dargethan werden.

5. Von sehr untergeordneter Bedeutung ist diejenige Conception des Anaxagoras, welche als Ueberleitung zu der Atomphilosophie aufgefasst werden kann, wenn sie auch weit entfernt ist, die Nothwendigkeit und verhältnissmässige Schärfe der letztern für sich zu haben. Als Ergänzung und Gegenstand für die ordnende und gestaltende Welteinsicht dachte sich nämlich Anaxagoras etwas ursprünglich Ungeordnetes und Ungestaltetes, in welchem alle Theilchen, die später sogenannten Homöomerien, in confuser Weise enthalten gewesen wären. Ein solcher Zustand ist wesentlich nichts als etwas, was der auch sonst wohlbekannten Vorstellung von einem ursprünglichen Chaos entspricht. Die Homöomerien aber, d. h. die Theilchen, die jedes in sich von gleichartiger Beschaffenheit, untereinander aber nicht gleich, in unbestimmter Menge vorhanden gewesen sein sollen, und über deren eigentlichen Sinn man noch bis heute nicht im Klaren ist, sind jedenfalls vorwiegend nur als Schöpfungselemente, nicht aber als eigentliche Atomexistenzen concipirt worden. Sie hatten ihre Rolle hauptsächlich im Anfang und im Chaos zu spielen; ihre Zerstreuung war offenbar nur erdichtet, um dem sie gruppirenden Weltverstand Gelegenheit zu einer erheblichen Arbeit und Bethätigung zu verschaffen. Sie repräsentiren eine der schwächsten Conceptionen und sollten daher mit den bessern Atomvorstellungen niemals auf gleiche Linie gestellt werden.

Sechstes Capitel.

Atomiker. — Leucipp und Demokrit.

Wahrer Sinn der antiken Atomvorstellungen.

1. Sobald das zergliedernde Denken sich an der Constitution der Dinge in der Richtung auf das Kleine versucht, werden irgend welche Atomvorstellungen zu einer Nothwendigkeit, die in dem Wesen eines derartigen Denkens selbst ihren Grund hat. Wie sollte man auch die Zusammensetzung und Gliederung in eine deutliche Vorstellung fassen, ohne die letzten Theile für sich als gesonderte Existenzen vorauszusetzen und als Urelemente aller Combinationen zu kennzeichnen? Der unendliche Fortgang verbietet sich hier nicht nur thatsächlich, sondern auch logisch, und es war ein richtiger Instinct, der zuerst den Begriff des Atoms, wenn auch in einer nicht sofort in allen Beziehungen zutreffenden Weise, zu erfassen und zu bestimmen genöthigt hat.

Leucipp und Demokrit gelten als Begründer der antiken Atomenlehre, die freilich mit unserer modernen naturwissenschaftlichen Atomistik nur die Grundform des Denkens und einige allgemeine Charaktere der Begriffsbestimmung gemein hat. Im Uebrigen schweift sie metaphysisch viel zu weit aus, um mit unsern heutigen exacten, durch vielseitige Erfahrung näher bestimmten Atomvorstellungen irgendwie identificirt werden zu können. Von ihren Urhebern weiss man nichts Gesondertes; beide Namen finden sich meist gepaart, und es ist daher nicht zu entscheiden, was von der Lehre dem Einen oder dem Andern zuzuschreiben sei. Von Leucipp selbst weiss man kaum sicher, dass er der Lehrer oder Freund des Demokrit gewesen. Von dem Letztern allein sind einige Lebensumstände zu berichten und ist auch das, was wir von der Theorie wissen, als von dem genauer bekannten Vertreter derselben herzuleiten.

Demokrit mag um 460 zu Abdera geboren und soll mindestens 90 Jahre alt geworden sein, so dass er also auch noch dem ersten Drittel des vierten Jahrhunderts angehörte. Er soll Aegypten bereist haben und überhaupt umfangreiche Wanderungen durch den Orient im Interesse seines Wissensdranges ausgeführt haben. Seine ethische Richtung ging, wie seine Moraltheorie zeigt, auf Glückseligkeit oder, mit andern Worten, auf allseitige

Befriedigung des Eigenlebens. Jedoch kommen derartige Ansätze erst in späteren Entwicklungsformen, namentlich bei Epikur in Betracht. Für die philosophische Rolle des Demokrit selbst ist nur die atomistische Rechenschaft von der Constitution der Dinge und etwa ausserdem noch seine Ansicht von der sinnlichen Wahrnehmung erheblich.

2. Nicht ein einheitliches Sein, sondern eine Vielheit von Existenzen nimmt die Aufmerksamkeit des atomistischen Denkens in Anspruch. Nicht das verknüpfende Band und die Synthese, sondern die Bestandtheile der Zusammensetzung und die Analyse sind es, womit sich die Atomiker ihrer Sinnesart gemäss vorwiegend beschäftigen. Freilich bilden sie in ihrer Weise auch Ideen über die Verbindung aus; allein diese Conceptionen vertreten die verhältnissmässig schwächste Seite ihrer Einsichten. Zunächst ist das materiell Erfüllte für Demokrit die eigentliche Wirklichkeit und das Sein, welchem er den leeren Raum und speciell die leeren Zwischenräume als Repräsentanten des Nichtseins gegenüberstellt. Die Leere, das Nichtsein der Erfüllung, ist etwas Existirendes, und in dieser Beziehung werden das Volle und das Leere als nebeneinander bestehende Wirklichkeiten aufgefasst, so dass das Nichtsein auch seine Art von Existenz zugeschrieben erhält.

Erinnert man sich der Eleatischen Dialektik und ihres Satzes, dass das Nichtsein nicht als seiend gedacht werden dürfe, so bemerkt man sofort die Unzulänglichkeit der begrifflichen Orientirung in den ersten Conceptionen Demokrits. Es ist bei ihm noch eine verhältnissmässig unentwickelte Sinnenmässigkeit der Fundamentalideen sowie ein Mangel an rein begrifflichem Interesse unverkennbar. Andernfalls würde ihn der Begriff des existirenden Nichtseins, dem der leere Raum entsprechen soll, zu einer dialektischen Rechenschaft veranlasst haben. Dies ist aber weder bei ihm noch bei späteren ähnlichen Richtungen der Fall. Es wird vielmehr mit dem Vollen und dem Leeren im Gebiet des Anschaulichen, d. h. im Raume selbst operirt, ohne dass sich hiebei das Bedürfniss übergreifender, aus der unanschaulichen Sphäre des Denkens stammender Conceptionen und einer hiedurch zu vollendenden logischen Fassung der Grundbegriffe anmeldete.

Das Volle ist repräsentirt durch die nur der Grösse und Gestalt nach verschiedenen Atome. Entsprechend der Grösse

und im Verhältniss zu derselben soll auch die Schwere der Atome eine verschiedene sein. Wollten wir diese Vorstellung in unsere heutige exacte Ausdrucksweise übersetzen, so müssten wir sagen, dass sich die Demokritischen letzten Theilchen als kleine, völlig gleichartige Massen kennzeichnen, die sich nur dem Volumen und der Gestalt nach unterscheiden. Mit der verschiedenen Raumausdehnung ist aber bei der Voraussetzung der völlig gleichartigen Erfüllung eine verschiedene Schwere unmittelbar gegeben, sobald überhaupt diese Eigenschaft als den Atomen anhaftend mit in das Spiel gebracht wird. Es würde schon einen zu strengen Maassstab anlegen heissen, wenn man auch noch für die moderne Auffassung hervorheben wollte, dass die Demokritischen Atome nicht specifisch, sondern nur absolut an Schwere verschieden sind, die Erfüllungsart ihres Raumes mit Masse also überall in der Welt völlig gleichartig und gleichmässig vorgestellt wird. Hienach repräsentiren sie eine Materie, die überall einerlei ist und ihre Urexistenz nur bald in grössern, bald in kleinern, aber thatsächlich stets untheilbaren Massen hat.

Die Ausgangspunkte der Verschiedenheit sind offenbar rein mathematisch. Grösse und Gestalt sind die beiden Gesichtspunkte, aus denen allein eine Mannichfaltigkeit der elementaren Existenzen hervorgeht. Für sich in ihrer Isolirung sind also die Atome gleichsam mit nur drei Factoren behaftet vorzustellen. Die in sich gleichartige Materie oder das Volle, alsdann die bleibend in einem Atom repräsentirte Menge derselben, die durch die räumliche Ausdehnung ausgedrückt wird, und endlich die geometrische Gestalt, also die Art der Begrenzung des Atomkörperchens. Alle Variationen, welche mit der Welt der Atome vor sich gehen sollen, müssen an die Möglichkeiten anknüpfen, die nach Maassgabe jener drei Factoren zulässig sind. Nun ist der eine derselben, nämlich der Stoff des Atoms als solcher überall identisch und mit gar keiner Mannichfaltigkeit ausgestattet. Es beruhen daher alle Veränderungen nur auf Abgrenzungen nach rein mathematischen Gesichtspunkten. Die Materie findet sich einfürallemal getheilt, und jedes Spiel der Naturvorgänge bewegt sich diesseits dieser fixirten Grenzen der Theilung. Das untheilbare Körperchen ist es nicht der geometrischen Idee nach, was widersinnig wäre, sondern es ist es gegenüber allen Processen der Natur, die ja eben nur in der verschiedenartigen Gruppirung, also in Zusammensetzung, An-

näherung und Entfernung, Verdichtung oder Lockerung, aber niemals in einer über die Atome hinausgreifenden Theilung bestehen.

Während bei den isolirten Atomen alle Verschiedenheit auf Grösse und Gestalt beschränkt blieb, werden nun die Verbindungsprocesse derselben auf ein einziges Variationselement, nämlich auf die mathematische Configuration angewiesen. Die gegenseitigen Stellungen und Abstände ergeben in ihrer Variation die ganze Welt der Formen und Gruppen, so dass man in der That zugestehen kann, es seien mit Hülfe von Materie, mathematischer Gestaltung ihrer Theilchen und weiterer Gruppirung der letzteren alle möglichen äusseren Formen des Daseins construirbar geworden.

3. In der wirklichen Rechenschaft von der Gestaltung der Welt spielt bei Demokrit die Schwere und die Vorstellung von Wirbelbewegungen eine Rolle. Die kleineren und mithin leichteren Atome begeben sich an einen andern Ort als die grösseren und schwereren. Sie thun dies nicht vermöge einer äusserlichen Ursache, die auf sie einwirkte, sondern vermöge ihrer innern und eignen Verschiedenheit. Durch derartige Gruppirungen ballen sich die materiellen Massen und bilden sich die Weltkörper. Allerdings fehlt es in dieser Art, die gegenwärtige Constitution der Welt aus einem Inbegriff gesonderter Atome abzuleiten, an einer gehörigen Repräsentation des gruppirenden Princips selbst. Dürfte man annehmen, dass dieses Princip ausschliesslich in der verschiedenen Schwere der einzelnen Atome gesucht werden sollte, so wäre wenigstens eine Art Kraft, die zur Hervorbringung eines bestimmten unveränderlichen Gleichgewichtszustandes dienen konnte, gleich von vornherein in der Atomexistenz selbst zu Grunde gelegt gewesen. Auch hätte eine solche Annahme, deren Reinheit jedoch nicht verbürgt ist, die Einfachheit einer einzigen Naturkraft für sich gehabt und gleichsam zur Construction aller mannichfaltigen Kräfte und Erscheinungen aus dem Material dieser Einheit hingeleitet.

Man würde ungerecht verfahren, wenn man die Demokritischen Atomvorstellungen und Combinationsideen nach ihrer Fähigkeit, die wirkliche Welt zu construiren, bemessen und ihnen der Unzulänglichkeit derartiger Versuche wegen allen Werth absprechen wollte. Nicht um das Bild der Entstehung des gegenwärtigen Weltzustandes verzeichnen zu können, son-

dern nur um im Stande zu sein, die sich darbietenden Vorgänge und Existenzen in der Richtung auf das Kleine zerlegt und blosgelegt zu denken, sind die Atomconceptionen und die mathematischen oder mechanischen Gruppirungsideen ein Bedürfniss des Verstandes oder, mit andern Worten, eine logische Nothwendigkeit.

Diejenigen, welche statt von Dichtigkeit, d. h. von einem grösseren Annäherungszustande der kleinsten Theilchen zu reden, sich darauf beschränken, verschiedene Grade, Intensitäten oder Steigerungen der Erfüllung des Raumes ohne Weiteres anzunehmen, thun hiemit im Grunde nichts Anderes, als dass sie auf eine bestimmtere Vorstellung des Sachverhalts verzichten. Die sogenannte dynamische Vorstellungsart ist aber grade dann, wenn sie recht vorsichtig besonnen und kritisch gehalten wird, nichts weiter als jener Mangel, und schon ihre Verbindung mit der Leugnung der blossen Möglichkeit atomistischer Aggregation macht sie zu etwas Schlimmerem, nämlich zur positiven Hinwegsetzung über unwiderlegte Nothwendigkeiten des klaren und deutlichen Vorstellens. Demokrit hat daher vollkommen Recht, wenn er sich zur Rechtfertigung seiner Annahmen auf die Zusammendrückbarkeit der Körper stützt. Dieser Vorgang wird nur dann nicht verworren sondern deutlich in seinen Einzelheiten repräsentirt, wenn man ihn als räumliche Annäherung materieller Theilchen und mithin als Verdichtung vorstellig macht.

4. Die Atome sind auch nach Demokrit kein Gegenstand der Erfahrung; denn sie liegen jenseit der Grenzen der Sichtbarkeit. Ebensowenig sind jene kleinsten Zwischenräume unmittelbar wahrzunehmen, auf deren Nachweisung es dem Atomiker ganz besonders ankommen musste. Einzig und allein zu letzterem Behuf hat er sich denn auch auf eine Beweisführung aus blos formalen Vorstellungen eingelassen und seinen bekannten Schluss aus den Voraussetzungen der Denkbarkeit der Bewegung gezogen. Nach ihm ist die Vorstellung einer Bewegung des Materiellen nur dann vollziehbar, wenn ein leerer Raum als der Ort, wohin sich das Bewegte begeben soll, zugestanden wird. Aus dem Erfüllten in das Erfüllte ist Bewegung des materiellen Körperchens unmöglich. Es bleibt daher nichts übrig, als um der Möglichkeit der Atombewegung willen auch leere Zwischenräume anzunehmen. Dieses Raisonnement ist nun allerdings

nicht zureichend und nicht in jeder Beziehung unbedenklich; denn es ist Demokrit, obwohl er den Fall vor Augen gehabt zu haben scheint, nicht recht gelungen, diejenige Art von Bewegung des Stoffs als unmöglich auszuschliessen, bei welcher der eine Theil des Körpers unmittelbar an die Stelle tritt, welche vorher ein anderer Theil einnahm. Dieser Fall ist aus einem gewissen Gesichtspunkt sogar die Regel, wo überhaupt etwas Ausgedehntes als Ganzes seinen Ort ändert oder sich auch nur umwälzt.

Physikalisch hat der antike Forscher die Existenz der Zwischenräume dadurch plausibel gemacht, dass er sich auf ein wenn auch rohes, doch im Princip richtiges Experiment berief. Ein Gefäss, mit Asche und Wasser angefüllt, enthält mehr Wasser, als auf Rechnung einer Schätzung der wahrnehmbaren Lücken zu setzen ist. Dieses Mehr muss in die unsichtbaren Poren der Asche gedrungen sein. Auch in diesem Fall sieht man, dass es Demokrit darauf ankam, durch die Hinweisung auf die nachweisbaren Trennungen im Materiellen auch die nicht nachweisbaren, aber von der Denknothwendigkeit geforderten letzten Unterscheidungen als natürliche Abschlüsse der übrigens bekannten Constitution der Körper erscheinen zu lassen.

Bis heute kennen wir von der Constitution der einfachen Stoffe oder, wie man gewöhnlich sagt, von der Constitution der Materie noch nichts in einer ähnlichen Weise, wie wir die Gliederung organischer Gebilde blosgelegt haben. Hiemit ist aber nicht gesagt, dass wir überhaupt von der Constitution der Materie nichts Erhebliches wüssten. Die verschiedenen Aggregatzustände eines und desselben einfachen Stoffes belehren uns im Sinne Demokrits, und die Nothwendigkeit des Vorstellens ist ein Umstand von noch grösserer Beweiskraft. Vom Standpunkt der heutigen Naturwissenschaften dürfen wir zwar nicht unmittelbar die zum Theil willkürlichen Hypothesen der alten Atomiker gelten lassen, müssen uns aber für ihren allgemeinsten Inhalt, nämlich für die Trennungsvorstellungen und für die Nothwendigkeit letzter Elemente der Naturprocesse erklären.

5. In den besondern Anwendungen der Atomvorstellungen treffen wir selbstverständlich bei Demokrit auf manche willkürliche Dichtung, bisweilen aber auch auf sehr gelungene Conceptionen, durch welche sich neuere Philosopheme bereits vorweggenommen oder wenigstens angedeutet finden. Eine sehr gewagte oder mindestens sehr unbestimmte Idee ist diejenige, welche die

Unterhaltung des Lebens bei Thieren und Menschen durch die Einathmung seelischer Atome begreiflich machen will. Die Beziehung, in welche derartige Theilchen zu dem Feuer gesetzt werden, und die specielle Angabe ihrer Gestalt als runder Körperchen lässt nichts weiter erkennen, als dass auch schon im Alterthum die verhältnissmässige Feinheit der Lichterscheinungen und die Rolle der Wärme in dem Lebensprocess in einem gewissen Maass gewürdigt wurde. Noch heute sind manche Naturphilosophen geneigt, in der materiellen Unterlage der Lichterscheinungen die feinste Atomisirung des Stoffes und die letzte Zertheilung, die überhaupt innerhalb der Natur vorhanden sein könne, anzuerkennen. Wie weit ist aber jene antike Rechenschaft von den aus der Luft eingeathmeten Lebensatomen, die dem Feuer entsprechen sollen, von unserer exacten chemischen Kenntniss des durch den Sauerstoff der Luft unterhaltenen Oxydations- oder Verbrennungsprocesses entfernt! Dennoch muss eingeräumt werden, dass es von Seiten Demokrits schon ein bedeutender philosophischer Schritt war, die Abhängigkeit der Lebensprocesse von dem Athmungshergang und von dem Verkehr mit dem umgebenden Stoff in einer ganz natürlichen Weise vorzustellen und sogar den Factor des vitalen Daseins nicht einseitig und ausschliesslich in dem Innern des Organismus zu suchen.

Weit gelungener als die doch noch äusserst unbestimmte Rechenschaft von der Unterhaltung des Lebens ist Demokrits Ansicht von dem Wesen der sinnenmässigen Auffassung der Dinge. In der letzteren soll keine blosse Wiederholung des Gegenständlichen, sondern eine Bearbeitung und Umbildung desselben zu dem Sinneseindruck gegeben sein. Wir nehmen daher die Gegenstände nicht wahr, wie sie an sich selbst sind, sondern es ist ein Theil in unserm Vorstellungsbilde als unsere subjective Zuthat anzusehen. Die Eigenschaften, die wir den Dingen beilegen, sind nicht sämmtlich an ihnen objectiv vorhanden, sondern sind zum Theil als von unserer eignen Sinnesthätigkeit herrührend anzusehen.

Bei Locke findet sich die eben erwähnte Unterscheidung in der Gestalt seiner berühmten Lehre von den ursprünglichen und den blos abgeleiteten Eigenschaften der Dinge. Auch schon Demokrit scheint einen ziemlich deutlichen Begriff von den Stufenfolgen gehabt zu haben, in denen man den Gegenständen selbst eigentliche und uneigentliche Eigenschaften beilegt. Der Ton ist

offenbar etwas vorwiegend Subjectives, den man auch in der gewöhnlichen Auffassung nicht leicht als eine gegenständlich für sich bestehende Eigenschaft der Dinge vorstellt. Regelmässig geschieht Letzteres dagegen mit der Farbe, deren subjectiver Charakter jedoch ebenfalls leicht nachweisbar ist. Die Eigenschaften der Ausdehnung und der Festigkeit werden dagegen auch noch von Locke als unbedingt gegenständlich und den Dingen als solchen, unabhängig von unserer Wahrnehmung, angehörig aufgefasst und unterscheiden sich auch in der That wesentlich von der andern Gattung von Attributen. Demokrit ist wohl nur durch seine Neigung, alle Hergänge und unter diesen auch die sinnenmässige Aneignung in die letzten Bestandtheile zu zerlegen, zu jener interessanten Anticipation einer Hauptidee des Begründers des Englischen Kriticismus gelangt. Hieraus mögen wir ermessen, wie die atomistische Denkweise bereits zu Ergebnissen von kritischem Charakter zu führen vermochte und wie das gemeine Vorurtheil gegen dieselbe nur auf Unkenntniss ihres wahren Sinnes beruht. Dieser Sinn ist, wie wir mehrfach bemerken zu lassen in der Darstellung der Demokritischen Conceptionen Gelegenheit hatten, nichts als die scharfe Ausprägung einer dem zerlegenden Denken über die Naturvorgänge durchaus nothwendigen Vorstellung, die sich auch stets unwillkürlich eingefunden, ja sogar ihre Vernachlässigung im Lauf der Geschichte der Philosophie mehrfach durch Unterschiebung von schlechten Ersatzmitteln, z. B. von Monadendichtungen, gerächt hat.

Siebentes Capitel.

Der Zusammenhang unter den ursprünglichen Gedanken.

1. Die bisher betrachteten Philosophen repräsentiren mit ihrer Wirksamkeit etwa zwei Jahrhunderte, nämlich die Zeit von der zweiten Hälfte des siebenten bis gegen Ende des fünften Jahrhunderts hin. Ein halbes Dutzend Generationen sind ihrem Einfluss unterworfen gewesen, und eine sehr erhebliche Veränderung der allgemeinen Denkweise hat sich innerhalb dieses

langen Zeitraums vollzogen. Das auf das Einzelne gerichtete Wissen hatte Zeit gehabt, sich von der Vorherrschaft der Phantasie und der Dichtung in seinem Gebiet zu befreien und sich mit den Dingen in weniger affectvoller Weise vertraut zu machen. An dieser Orientirung haben nun die philosophischen Grundgedanken keinen unbeträchtlichen Antheil gehabt. Sie sind es gewesen, die an die Stelle des Mythos und der ursprünglichen Völkerdichtung ein verstandesmässigeres Gesammtbild des Weltganzen gesetzt haben. Sie haben einerseits an der Ueberlieferung die erforderliche Kritik geübt und die Unwahrheiten derselben blosgestellt. Sie haben andererseits positive Ideen ausgebildet, durch welche sich der Mensch mit dem Inbegriff der Dinge in einer neuen Weise auseinanderzusetzen und in einem gewissen Maasse im Dasein zu orientiren vermochte. Es sind Grundanschauungen und Schemata der verschiedensten Art aufgestellt worden, welche sämmtlich jenes Ziel im Auge hatten. Sie alle stimmen darin überein, dass sie einen rein theoretischen Charakter an sich tragen, in der Hauptsache die praktischen Seiten des Lebens fast unberührt lassen und mithin nur einem Verstandesbedürfniss entsprechen. Es fragt sich nun, ob unter so gearteten Weltauffassungen nicht irgend ein erhebliches Verhältniss, etwa eine gegenseitige Ergänzung oder vielleicht auch eine Stufenfolge der Abstraction nachzuweisen sei. Offenbar ist das Reich der Möglichkeiten für die erste Entwicklung von Philosophie kein unbegrenztes gewesen. Schon eine tiefere Bewusstseinslehre nöthigt uns, die Bethätigungen des speculativen Denkens als auf bestimmte Gattungen und Arten angewiesen und als von Naturgesetzen des menschlichen Denkens abhängig vorzustellen. Die Phänomene der geistigen Production sind überhaupt nicht so frei von natürlichen Schranken und Gesetzen, dass es zu gewagt wäre, ihren Spielraum beherrschen und die verschiedenen Richtungsmöglichkeiten der Bewegung erschöpfen zu wollen. Am wenigsten kann es aber überraschen, wenn man vom heutigen Standpunkt der Philosophie und auf Grundlage der geschichtlich gewordenen Thatsachen in die ursprüngliche Werkstätte des philosophirenden Geistes einzudringen und sich von seinem Walten mindestens eine übersichtliche und zusammenhängende Rechenschaft zu geben versucht.

2. Wenn wir die Frage nach der Entstehung der Dinge grade im Eingang der Philosophie antreffen, so ist das sehr na-

türlich. Ja es ist dies um so mehr, als die Entstehung in jenem einfachen Sinn verstanden wird, in welchem sie dem Beobachter der gewöhnlichsten Naturvorgänge bereits bekannt ist. Die Imagination wird nicht durch das Beständige und Wiederkehrende, sondern durch die sich gleichsam vom Einerlei abhebenden Veränderungen gereizt. Der menschliche Geist folgt zunächst dem Leitfaden derartiger Anregungen, und auf diese Weise forscht er nach dem Ursprung der Dinge überhaupt grade ebenso, wie er einer jeden neuen Existenz innerhalb des gewöhnlichen Zusammenhangs der Erscheinungen in ihre erreichbaren Entstehungsphasen nachgeht. Nicht sowohl eigentliche Verwunderung, wie Aristoteles meinte, sondern die Reizung der Aufmerksamkeit durch hervortretende Veränderungen ist als der Antrieb zu weiterem Nachdenken im Sinne der ersten Philosophie zu betrachten. Wenn bei dieser Art von Rechenschaft über den Ursprung der Dinge oder vielmehr über den Grund der geschehenen Veränderungen der Sinn unmittelbar an der vollen Wirklichkeit haftet und sich noch auf keine erhebliche Abstraction einlässt, so ist dies völlig naturgemäss. Die Ionischen Naturdenker haben diesen Standpunkt eingenommen, und nicht diese Thatsache ist überraschend, sondern das Gegentheil derselben würde, wenn es geschichtlich vorläge, den denkenden Geschichtsschreiber in Verlegenheit setzen.

Alle Ideen über das Entstehen und den Ursprung der Dinge finden eine natürliche Grenze an dem Stoff. Es ist die Materie selbst, die hier der Vorstellung Schranken setzt, und die, sobald das Stoffliche, welches bei aller Entstehung und allen Veränderungen vorausgesetzt wird, irgendwie concipirt ist, den Ideen keinen andern Spielraum als ein Gebiet des Formalen der Veränderungen selbst übriglässt. Der an sein natürliches Ziel gelangte Gedanke kehrt gleichsam wieder um, da er nicht anders als innerhalb der Reihe der Vorgänge selbst noch etwas festzustellen vermag. Hieraus erklärt sich die Hinwendung Heraklits zu dem Formalen und Schematischen der ruhelosen Veränderung. Auch seine Conception umfasst noch die volle Realität, aber sie fragt nicht mehr blos nach dem äussersten Extrem und dem ersten Entstehungsgrunde des Daseins, sondern beschäftigt sich mit der Gegenwart und mit der Art und Weise, wie jederzeit ein Zustand aus dem andern hervorgeht.

3. Soll der Standpunkt, welcher die Wirklichkeit in ihrer

sinnenmässigen Fülle vor Augen hat, mit abstracteren Stufen des Denkens vertauscht werden, so bieten sich zwei sehr natürliche Abgrenzungen und Steigerungen dar. In jedem Fall muss sich aber der Verstand mit seinen eignen Begriffen und Formen beschäftigen, gleichviel, ob er das Bewusstsein hievon schon jetzt oder erst nach Jahrtausenden erlangt. Die zwei Wege, die vermöge der Verfassung alles Denkens offenstehen, sind die anschauliche und die nicht anschauliche Abstraction. Die erstere bewegt sich im Gebiet dessen, was Kant die reine Anschauung genannt hat, und was wir kurzweg als mathematisches Vorstellen bezeichnen. In dieser Richtung sind die Zahl und der Grössenbegriff das Abstracteste, was erreicht werden kann, während die Formen und Figuren schon vollere Begriffe von geringerer Allgemeinheit darstellen. Pythagoras hat, indem er die Grössenbeziehungen in den Dingen und Erscheinungen gleichsam als constitutive Gewalten auffasste, die mathematische Verfassung der Welt als das Wesentliche derselben vorgestellt und sich hiedurch grade in der Sphäre der anschaulichen Abstraction seinen Standpunkt bestimmt.

Erst der Gegensatz, in welchem sich eine solche Position mit der ihr übergeordneten Erfassung der unanschaulichen Begriffe befindet, lässt die verhältnissmässige Höhe des Eleatischen Standpunkts gehörig würdigen. Die Eleaten greifen auf Conceptionen zurück, die weder durch die volle sinnenmässige noch durch die formale mathematische Auffassung gedeckt werden können. Diese im eminenten Sinne des Worts rationellen Begriffe entspringen gleichsam im ausdehnungslosen Mittelpunkt des Verstandes. Von ihnen selbst kann keine anschauliche Vorstellung gegeben werden, obwohl sie sich mit der concreten und sogar mit der sinnlichen Anschauung vereinigen und auf diese Weise bethätigen. Begriffe wie Sein, Identität, Veränderung, gehören in diese Classe, sobald sie mit dem erreichbar höchsten Grade von Abstraction gedacht werden. Ein Sein, eine Veränderung und einen Fall der Einerleiheit kann ich thatsächlich gleichsam vor Augen legen, aber die äussersten Abstractionen des Seins überhaupt und des blossen Anderswerdens im Gegensatz einer sich selbst gleichen Beharrung muss ich in ihrer Reinheit und unabhängig von jedem Beispiel absondern und in diesem Zustande zum Bewusstsein bringen. Die Eleaten haben dies gethan, und aus diesem Grunde sind sie als die Vertreter einer höheren, über das blos Anschauliche über-

greifenden Denkweise anzuerkennen. Ihre Position ist diejenige, mit welcher erst eine eigentliche Dialektik oder höhere Logik, ja mit welcher sogar schon eine Logik des Unendlichen möglich wird. Jene äussersten Begriffe sind es nämlich, welche auch zu den unendlichen logischen Reihen Veranlassung gaben und in den Stand setzten, die Verlegenheiten zu würdigen, in welche schon die Zusammensetzung und Zerlegung des Räumlichen und die Untersuchung der Bewegung gerathen lässt.

4. Anstatt einzelner Begriffe kann auch sofort die einheitliche Gesammtheit derselben, d. h. die ganze Intelligenz zur Zergliederung der Dinge benutzt und als durch sie repräsentirt vorgestellt werden. Diese mehr zufällige Wendung, mit welcher eine gewisse Verworrenheit des Denkens unvermeidlich verbunden ist, kennzeichnet den Ausgangspunkt des Anaxagoras, den wir für die Geschichte der Philosophie durchaus nicht als wesentlich betrachten, und den wir daher auch nicht als eine ursprüngliche Nothwendigkeit, die eine Ergänzung der übrigen Positionen bildete, abzuleiten vermögen. Weit wichtiger ist die Anregung einer allerdings vorzeitigen Frage, wie sie durch Empedokles und seine Leugnung der Intelligenz im Grunde der Naturgestaltungen bereits wirklich vertreten war. Ein derartiges Problem kann gesteigertes Interesse erst in einem Stadium der Philosophie haben, in welchem nicht nur die einzelnen Verstandesbegriffe untersucht und erprobt, sondern auch die Intelligenz als Ganzes durchforscht, in ihre Bestandtheile zerlegt, in ihrem Umfang übersichtlich gemacht und in ihrer Tragweite geprüft worden ist. Hieraus mag es sich erklären, dass die verfrühten und verhältnissmässig rohen Versuche in jener Richtung thatsächlich für die alte Philosophie weitere Folgen nicht gehabt und fruchtbare Entwicklungen nicht erfahren haben. Dennoch mögen auch diese ersten Ansätze als Charaktermerkmale einer nach allen Richtungen sich ergehenden ersten Philosophie gelten.

5. Während die Philosophien, an deren Wesen und Zusammenhang wir bisher erinnerten, vornehmlich eine synthetische, von irgend einer Einheit oder Totalität ausgehende Richtung hatten, stellt sich die Atomenlehre Demokrits als etwas wesentlich Analytisches dar. Im Grossen und Ganzen waren die einfachen und einheitlichen Schemata erschöpft, und wenn an der Schranke, welche die Materie dem Gedanken setzt, innerhalb der Sphäre der vollen Wirklichkeit noch etwas Ideelles gewonnen werden

sollte, so blieb nichts übrig, als den mechanischen Theilungszustand und die mathematische Form des Stofflichen selbst zum Gegenstand der Speculation zu machen. In diese Richtung drängte auch der Fortschritt des Einzelwissens und die mit ihm wachsende Nothwendigkeit, in das Kleine und Kleinste zergliedernd einzudringen. Das Ergebniss hat gezeigt, dass auch auf diesem Standpunkt der Verstand, ganz wie im Fall der Grundanschauungen des Pythagoras und der Eleaten, wesentlich nur mit seinen eignen Denkformen beschäftigt gewesen ist, und dass der Begriff des Atoms für das reale, gegenständliche und empirische Denken, sobald es zerlegend verfährt, eine ebenso wesentliche Kategorie ist, wie der ausdehnungslose Punkt für den Mathematiker.

6. Wir haben darzulegen gesucht, wie sich die geschichtlich ersten Kundgebungen des philosophischen Geistes ordnen, gegen einander abgrenzen und als gegenseitige Ergänzungen kennzeichnen. Wir sind hiebei von den Möglichkeiten ausgegangen, die in der Beschaffenheit des menschlichen Denkens und in den gewöhnlichen Anregungen der Natur ihren Grund haben. Im Allgemeinen hat sich gezeigt, dass meist nach, zum Theil aber auch neben den weniger abstracten Positionen die höheren und unabhängigeren Energien des Denkens zum Durchbruch gelangt sind. Die drei Stufen der Abstraction, nämlich die volle Sinnenmässigkeit der ersten Ionischen Philosophen, dann die mathematische Vorstellungsweise des Pythagoras und endlich die rein rationelle und abstract begriffliche Denkweise der Eleaten sind einander auch historisch gefolgt. Auch Heraklits Schema vom Fluss der Dinge ist früher zu setzen als die Eleatische Dialektik, die ja erst mit Parmenides, ja eigentlich erst mit Zeno ausgeprägt wird. Hiebei dürfen wir freilich nicht vergessen, dass die einzelnen Richtungen auch nebeneinander fortbestehen. Eine eigentliche Beseitigung findet nur gegenüber den einfachen Ideen der ersten Ionier statt; übrigens erhält jede Grundanschauung ein weiteres geschichtliches Dasein.

Nach unserer eignen Auffassung darf uns der eben erwähnte Parallelismus nicht im Geringsten überraschen. Warum sollten die verschiedenen Richtungen und Bethätigungsarten des Verstandes nicht auch ihre besondere Vertretung haben? Sie sind miteinander ebenso verträglich, wie alle übrigen Gebilde der Geschichte, die uns so zu sagen in der Geographie ihrer gleichzeitigen Ergebnisse eine Nebenordnung der verschiedenen Ent-

wicklungsstufen darbietet. Ja wenn wir tiefer denken, so findet sich, dass nicht blos die Geschichte, sondern auch die Natur jenes Schema aufweist, und dass es sich nicht blos um zurückgebliebene Entwicklungsstadien, sondern um fixirte Gattungen und Arten handelt, deren Abgrenzung und selbständige Constituirung erst das Dasein des Ganzen als eines Systems der Coordination möglich macht. In diesem Sinne ist auch in den ersten Schritten der Philosophie ein natürliches System zu erkennen, und es sind grade diese ersten Schritte, welche das System in aller Geschichte der Philosophie am deutlichsten widerspiegeln.

7. Diejenigen, welche, durch das überwiegende Interesse der ersten Epoche der Griechischen Philosophie angezogen, noch nach andern Gründen des Zusammenhangs forschen sollten, als sie von unserer Auseinandersetzung dargelegt worden sind, mögen schliesslich noch auf eine Auffassungsart hingewiesen werden, die den Orientalismus zum Ausgangspunkt nimmt. Es sollen nämlich die Hauptphilosopheme, die wir bei Heraklit, Pythagoras, Parmenides, Empedokles und Anaxagoras antreffen, mit den Grundanschauungen der hauptsächlichsten orientalischen Völkergruppen so genau zusammentreffen, dass, obwohl die geschichtliche Ueberlieferung äusserlich nicht nachweisbar ist, doch die bis in das Detail gehende Uebereinstimmung zu der Voraussetzung einer thatsächlichen Fortpflanzung der Ideen nöthige. Herr Gladisch hat sich in einer Reihe von Abhandlungen, die er im Laufe des letzten Menschenalters veröffentlichte, bemüht, jedem der genannten Griechischen Philosophen ein orientalisches Volk als früheren Vertreter seiner vermeintlich neuen Philosophie beizugesellen, während ziemlich gleichzeitig eine Geschichte der Philosophie von Röth, die jedoch in zwei starken Bänden nur bis Pythagoras gelangte, das psychologisch interessante Beispiel lieferte, wie man in die äusseren Formen ruhiger historischer Untersuchung die willkürlichsten Geschichtsdichtungen kleiden könne. Von dieser letzteren, um die Aegyptischen und Zoroastrischen Dogmen als um die wahre Urquelle der Griechischen Philosopheme bemühten Beurkundung eines geschichtsdichterischen Idiotismus, der sich mit seiner naiven und eines besseren Zieles würdigen Frische der Composition über moderne Kritik und Weltanschauung hinwegsetzt, haben wir hier als von etwas für die feinere Kritik nicht mehr recht Zurechnungsfähigem abzusehen. Nach Herrn Gladisch, der unvergleichlich umsichtiger verfahren ist, soll den

Griechischen Denkern nur das Verdienst einer klareren Ausprägung bleiben, der Inhalt ihrer Systeme aber übrigens Nichts als eine Reproduction orientalischer Weisheit sein. In diesem Sinne werden Heraklit und Zoroaster, Pythagoras und die Chinesen, die Eleaten und die Indier, Empedokles und die Aegypter, ja schliesslich Anaxagoras und die Israeliten einander gegenübergestellt, und in einigen Richtungen allerdings mehrmals im Einzelnen überraschende Uebereinstimmungen dargelegt. In der Hauptsache sind es jedoch stets nur Religionsanschauungen und nicht eigentliche Philosopheme, welche den Leitfaden für die Ausführung der Parallelen abgeben. Hiedurch werden bei Heraklit die Anschauung vom Feuer, bei den Eleaten die idealistische Einheitsidee des Parmenides und bei Anaxagoras der das Chaos gestaltende Verstand mehr als zulässig zu Kategorien der religiösen Weltauffassung gemacht, um dann in dieser Gestalt ihre nahe Verwandtschaft mit den betreffenden orientalischen Völkerphantasien zu bekunden. Nun kann man allerdings nichts dagegen einwenden, wenn Jemand den Idealismus eines Parmenides mit dem Schleier der Maja und dem Schein in den Dingen in Beziehung setzt; allein zwischen einem solchen Verfahren und der Einschränkung der grundlegenden Griechischen Philosopheme auf Erzeugnisse orientalischer Religionsphantasmen ist denn doch noch eine weite Kluft. Der Urheber der in Rede stehenden Ansicht hat sich offenbar mehr für Religionsanschauungen als für die der Philosophie wesentlichen Begriffe interessirt, und es ist ihm in Folge dessen begegnet, dass er grade das eigenthümlich Philosophische an den Griechischen Denkern gar nicht berücksichtigt hat. An den Eleaten hat er das feinere Denken, welches in den Zenonischen Wendungen gegen die Bewegung hervortritt, nicht in Anschlag gebracht, und in den übrigen Fällen hat er ebenfalls fast nur für die theologischen und am meisten unphilosophischen Elemente der betreffenden Gedankenkreise ein aufmerksames Auge gehabt. Auf diese Weise hat er das Wichtigste und Beste an den ersten Griechischen Denkern vernachlässigt und das Unwichtigste und Schlechteste an ihnen behufs der Vergleichung hervorgehoben. In jenem schlechteren Theile ihrer Anschauungen mögen nun immerhin die ersten Griechischen Philosophen eine gewisse Verwandtschaft zum Orientalismus bekunden. Hiedurch wird nur deutlicher, wie erheblich die Schritte waren, die aus jenem Reich der wüsten Phantasie hinausführten,

und welche Hindernisse überwunden werden mussten, um im Gegensatz zu dem Druck mannichfaltiger Phantastik eigentliche und verstandesmässige Philosophie zuerst hervorzubringen. Grade in alledem, was bei jenen ersten Griechischen Philosophen an orientalische Religionsanschauungen erinnert und ihnen mit dem Orient gemeinsam sein könnte, handelt es sich gar nicht um Philosophie, sondern um deren Widerspiel. Aeussersten Falls liesse sich jedoch ein Pythagoras, insofern er als antiker Mönch zu betrachten ist, immerhin dem Chinesenthum preisgeben. Auch ist es nur ein Gewinn für die Philosophie, wenn durch die Vergleichung des Anaxagoras mit den Hebräern die schwachen Seiten seiner Vorstellung von dem in der Welt waltenden Verstande vermittelst der Analyse der Vorstellungsart des jüdischen Jehovah blosgestellt werden. Auch wir haben in unserer Darstellung bisweilen gewisse Annäherungen Griechischer Denker an Unphilosophisches empfunden, diese Beziehungen aber stets nur für einen Fingerzeig erachtet, dass in solchen Fällen die Geschichte der Philosophie an die Grenzen des für sie noch Erheblichen und Werthvollen streife. Bei dieser Behandlungsart haben wir nicht zu besorgen, dass unsere mit der entschiedensten Kritik grade nur auf das eigenthümlich Philosophische gerichtet gewesene Rechenschaft die Lehren der ersten Griechischen Denker als zur Zurückführung auf den Orientalismus geeignet gekennzeichnet habe. Im Gegentheil ist es unser Augenmerk gewesen, die ungehörige Hineinziehung des Fremdartigen, welche in den Geschichten der Philosophie bisher noch eine Rolle spielte, vollständig und in jeder Hinsicht fernzuhalten. Wäre es jedoch hier unsere Aufgabe, das ganz im Allgemeinen oder aber auch in einzelnen Zufälligkeiten Uebereinstimmende der Geisteshaltung der verschiedenen Völker in zeitlicher Aufeinanderfolge und räumlicher Nebenordnung nachzuweisen, so würde uns die psychologische Geographie und so zu sagen die Ethnographie der Phantasie und des Denkens die Gesetze an die Hand geben, aus denen sich gleichartige Ideenentwicklungen ganz wie gleichartige organische Naturproducte auch ohne historischen Zusammenhang erklären lassen. Dieselbe Nothwendigkeit, welche wir in unserer Anschauung von dem Zusammenhang aus dem Standpunkt der logischen Verzweigungen der ersten Orientirungsversuche erläutert haben, lässt sich auch in einer mehr empirischen Weise an den verschiedensten Erzeugnissen des Völkergeistes, wenn auch

nur in einer sehr rohen Verwirklichung, wahrnehmen. Aus diesem Grunde wird zu echten Analogien zwischen den zeitlich und räumlich entlegensten Vorstellungskreisen dem vergleichenden Beobachter niemals der Stoff fehlen. Aber der kritische Forscher wird sich bewusst bleiben, dass das gemeinsame Grundgerüst, welches er sichtbar macht, nur die allergemeinste Nothwendigkeit betrifft, die für die Entwicklung der erheblichsten Unterschiede einen grösseren Spielraum und die Erreichung eines weiteren Abstandes gestattet, als ihn schon die Zoologen zwischen Mensch und Mensch zu constatiren vermögen.

Zweiter Abschnitt.

Anregungen des Wollens und Gesinnungsphilosophie.

Erstes Capitel.

Die Corruption und die Sophisten.

1. Unter dem Namen Sophisten finden wir in der gewöhnlichen Geschichtsschreibung der Philosophie eine Gruppe von Leuten abgehandelt, deren Anspruch auf Einreihung in die positive Geschichte der Philosophie bestritten werden muss. Ihre Rolle war nicht nur eine verneinende, sondern auch eine gänzlich unfruchtbare. Sie haben keinen einzigen Gedanken hervorgebracht, der im Guten oder Schlimmen ernstlich etwas zu bedeuten hätte. Sie sind eben nur Spieler gewesen, deren schnell bereite Leichtfertigkeit im Handhaben von allerlei philosophischen Ueberlieferungen ganz zu dem Geschmack der corrumpirten Gesellschaft passte, in der sie ihr Wesen trieben. Die dialektischen Künste gehörten zu den Erfordernissen ihres Gewerbebetriebs. Sie hatten in alledem zu unterrichten, was für den gebildeten Staatsbürger und zur Bewegung im öffentlichen Leben erforderlich sein konnte. Hiebei durften sie es an einer Kunst des logischen Scheins nicht fehlen lassen; denn in einer grundsatzlosen Zeit musste von vorn-

herein auf die Anwaltschaft jeder Sache und zwar im Für wie im Wider Bedacht genommen werden. In dieser Beziehung waren die ersten Sophisten nicht schlechter als ihr Zeitalter. Sie waren ihres Publicums würdig, indem sie gleich diesem die allgemeine Fäulniss der Zustände bekundeten. Die Corruption war das Element, in welchem sie sich im eigentlichen Sinne des Worts nährten, und der phosphorescirende Schimmer, der die Zersetzungshergänge begleitet, darf nicht überraschen. Diese Art Licht ist es vielmehr allein gewesen, die den Sophisten bisher eine Stelle in der Geschichte der Philosophie verschafft hat und ihnen stets einen, wenn auch grade nicht ehrenden Platz in der Geschichte der Cultur und Corruption sichern wird.

2. In neuster Zeit hat eine gewisse Wahlverwandtschaft der Zustände einzelne Historiker, besonders auf britischem Boden, zu Rechtfertigungsversuchen verleitet, und selbst die Charakteristik, welche Plato von den Sophisten gegeben hat, als Erzeugniss der Feindseligkeit anfechten lassen. Diese Bemühungen erklären sich aus einem sehr begreiflichen Gefühl. Unsere Gegenwart zeigt, und zwar je nach dem Lande in höherem oder niederem Grade, solche Erscheinungen, die in Vergleichung mit dem Typus des antiken Sophistenthums nicht nur nichts Gutes voraushaben, sondern im Gegentheil jene classische Corruption noch in Art und Maass überbieten. Für Solche nun, die Derartiges heute ohne besondere Regung des Missfallens zu betrachten gewohnt sind, muss es, wie z. B. für einen Georg Grote, den übrigens so verdienstvollen Darsteller der Geschichte Griechenlands und ihrer literarischen Thatsachen, als Widerspruch erscheinen, wenn die antiken Sophisten mit einem andern Maass gemessen werden sollen.

Glücklicherweise hat es aber auch nicht an der Vertretung einer ganz entgegengesetzten Werthschätzung gefehlt. Die ehrlich genommene Philosophie hat durch Schopenhauer wieder daran erinnert, dass zwischen Sophisten und Philosophen jederzeit eine unüberbrückbare Kluft anzuerkennen sein werde; indessen ist dieser ehrlichste aller Metaphysiker des neunzehnten Jahrhunderts doch in seiner Kennzeichnung der Sophisten in einer einzigen Beziehung zu weit gegangen. Er hat sie nämlich mit einem gewissen Schlage von Philosophieprofessoren unserer Zeit verglichen und ist den Sophisten hierin offenbar zu nahe getreten; denn die Classe und die Persönlichkeiten, die er vor Augen hatte, sind so geartet, dass ein Protagoras und Gorgias ein Recht

darauf haben, nicht in diese Gesellschaft gebracht zu werden. Die Griechischen Sophisten waren zwar Handwerksgelehrte, aber von freierer Art und wenigstens keine Heuchler; sie machten kein Hehl daraus, dass sie keine Ueberzeugung hatten und es ihnen mit philosophischer Erkenntniss nicht im Mindesten Ernst war. Sie waren frivol gleich ihrem Publicum und lehrten ihre Künste nach Bedürfniss und Nachfrage im herrschenden Geschmack der wohlhabenderen Gesellschaftselemente und für Preise, wie sie sich auf dem freien Markte dieser Gattung von Waare eben erzielen liessen. Sie verkauften aber nur ihre Waare und nicht sich selbst.

3. Die Sophisten haben wie jegliche Gattung eine nicht blos auf eine Generation beschränkte Existenz, und es ist höchst bezeichnend, dass ihre Vertretung sofort von Geschlecht zu Geschlecht an Kraft und verhältnissmässigem Anstand verliert. Die älteren Sophisten, deren Wirksamkeit hauptsächlich in die zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts fällt, sind noch von verhältnissmässiger Bedeutung, während sich die späteren mit der immer mehr sinkenden Zeit völlig aller besseren Reste und selbst des nöthigen Bildungsgrades entäussern und in das allerseichteste Treiben verlieren. Ein frühes Beispiel dieser letzteren Artung finden wir bereits in Platos Staat in der Person des Thrasymachos eine humorerregende Rolle spielen. Diese Persönlichkeit, deren Name schon den dialektischen Haudegen andeutet, versucht es nämlich, sich mit der Ansicht, dass die äussere Gewalt der ausschliessliche Urheber alles Rechts sei, durch plumpe, dreinschlagende Logik durchzusetzen, und wird bei diesem täppischen Verfahren zum Ergötzen der Gesellschaft im eigentlichen Sinne des Worts abgeführt. So unfein waren nun die beiden ersten Hauptsophisten keineswegs; ja sie haben sogar in ihrer Weise etwas Eigenthümliches, wodurch sie in ihrem Metier, d. h. in der Vorführungs- und Servirungsart der Ideen, auf einige Originalität Anspruch machen können. Der älteste von allen, Protagoras, ist sogar als ein Philosophirer anzusehen, der eben die Grenze überschreitet, welche die Sophistik von der Philosophie trennt. Er vertritt noch einen positiven Satz, indem er den Menschen für das Maass aller Dinge erklärt, — einen Satz, in den mehr Wahrheit gelegt werden kann, als von dem Sophisten gemeint war. Er zeigte ausserdem in seinem Leben und seiner Meinungsäusserung dadurch einen gewissen philosophischen Anstand, dass er

sich der Verfolgung wegen Atheismus aussetzte, obwohl jedoch auch hier seine Götterleugnung etwas Schwächliches und Zweideutiges nicht verkennen lässt. Unter den gewöhnlich angeführten vier älteren Sophisten, Protagoras, Gorgias, Hippias und Prodikos, sind die beiden letztern von sehr geringer Bedeutung, indem Hippias von Elis mehr durch geometrische und astronomische Bildung, als durch seine Hinweisung auf die örtliche Verschiedenheit der Gesetze und deren Widerspruch mit den natürlichen Neigungen hervortrat, Prodikos aus Keos aber mit seinem schwächlichen Moralisirungsschein und seiner schulmeisterlichen Wörtervergleichung eine noch untergeordnetere und eigentlich ziemlich unschuldige Rolle spielte. Als Koryphäen der Sophistik sind daher nur Protagoras und Gorgias einer besondern Aufmerksamkeit werth.

4. Protagoras von Abdera (etwa 486 bis 416) betrieb sein Geschäft theils in Unteritalien und Sicilien, theils in Athen, indem er mit dem Unterricht in den Ueberredungskünsten auch denjenigen in den erforderlichen Bildungsmitteln und in seiner Art von Dialektik verband. Schliesslich wurde er in Athen als Atheist verurtheilt; man verbrannte seine incriminirte Schrift über die Götter öffentlich, nachdem man sie überall, wo man ihrer habhaft werden konnte, in Beschlag genommen hatte. Er soll dann auf der Reise nach Sicilien ertrunken sein. Seine Götterleugnung war übrigens, wie bemerkt, nicht einmal eine unumwundene gewesen. Er hatte nur behauptet, die Existenz der Götter sei ungewiss; sie lasse sich der Schwierigkeiten der Sache und der Kürze des Lebens wegen nicht ausmachen. Diese Wendung einer vornehmen Gleichgültigkeit, die sich hinter das Problematische flüchtet, hat offenbar nichts als eine Sicherheitsvorkehrung sein sollen, die sich jedoch nicht bewährte.

Da es sich Protagoras zur Aufgabe machte, Gewandtheit und Redefertigkeit in den Geschäften des öffentlichen Lebens beizubringen, so musste er für jede Sache und Richtung einschulen, und es darf uns daher nicht überraschen, dass man seiner Behandlung der Politik sogar einen conservativen Anstrich nachsagt. Er mochte individuelle Sympathien haben; aber nach seinem sophistischen Hauptaxiom war dies sehr gleichgültig; denn der Mensch in seinem individuellen Verhalten war ja das Maass aller Dinge, des Seins wie des Nichtseins, des Wahren wie des Unwahren, des Guten wie des Schlimmen oder Bösen. Alles Urtheil

war vom individuellen Belieben abhängig, und es kam daher nur auf die Art der Darstellung und Auffassung einer Sache an, um ihr diesen oder jenen Charakter und selbst völlig entgegengesetzte Eigenschaften beizulegen.

In dem Hauptsatz des Protagoras, dass der Mensch das Maass aller Dinge sei, ist ein ganzes Arsenal sophistischer Wendungen eingeschlossen, wie sie zu allen Zeiten immer wieder auf der Bühne und zwar in den mannichfaltigsten Verkleidungen, bisweilen aber auch offen erscheinen. Zunächst ist es ein falscher Relativismus, dann die subjectivistische Haltung, ferner die individualistische Willkür und endlich überall und durchgängig die Vermischung des Subjectiven mit dem Objectiven, was aus dem logischen Pandoragefäss jenes Satzes hervorgeht. Der Satz selbst, ohne den Commentar, den er thatsächlich in seinen Anwendungen erhielt, ist ziemlich unschuldig und könnte dem Buchstaben nach sogar eine tiefe Wahrheit ausdrücken. Allein der Sophist war gegen diese Wahrheit sehr gleichgültig. Er hatte keineswegs die Absicht, in den menschlichen Sinnen und Fähigkeiten die strengen Maasse der Vorgänge aufzusuchen. Auch lag es ihm sehr fern, etwa die Wurzeln des moralischen Urtheils in den Empfindungen und Affecten nachweisen zu wollen. Der Mensch war ihm nicht das Messwerkzeug zur Erzielung eines passenden Urtheils über die Thatsachen und Objecte, sondern er galt ihm als die souveräne Willkür, welche den jeweiligen Eindruck und das zufällige Belieben als Richtschnur ausgeben und durchsetzen will.

Man führt im Anschluss an die eignen Ansichten des Alterthums das sophistische Princip des Protagoras auf die Heraklitische Lehre vom Fluss aller Dinge zurück. Der Sophist soll die Unbeständigkeit von den Dingen auf die Begriffe ausgedehnt und so den Standpunkt der Haltungslosigkeit (die Ironie spricht schon aus der Wortverbindung) gewonnen haben. Nun ist allerdings richtig, dass die Nachfolger Heraklits die Neigung hatten, aus dem Fluss der Dinge auch noch einen Fluss der Begriffe zu machen und im Denken selbst dieselbe Bestandlosigkeit wie in den Dingen vorauszusetzen. Diese Richtung führt, wie wir in der neusten Zeit durch eigne Erfahrung an der Hegelschen Art von Dialektik haben erproben müssen, freilich zur Zersetzung und Auflösung aller Grundlagen des Urtheils und zur Untergrabung aller objectiven Wahrheit. Allein ein so subtiles oder

wenigstens complicirtes Verfahren ist bei Protagoras nicht vorhanden gewesen. Er mag den Heraklitischen Ueberlieferungen sowie den sonstigen philosophischen Traditionen mancherlei Anregungen zu verdanken gehabt haben; allein seine sowie alle Sophistik ist durchaus keine echte Consequenz wirklich philosophischer Standpunkte. Der Umstand, dass aus den früheren Philosophien das Bildungsmaterial und ein gewisser Vorrath an Reflexionen entnommen wurde, beweist noch gar nichts für eine innere Entwicklungsnothwendigkeit. Es ist vielmehr nur der falsche Optimismus der gemeinen Fortschrittsvorstellung, der um jeden Preis überall und mithin auch bei den Sophisten ein Weiterkommen der Philosophie, neue Elemente der Wahrheit u. dgl. finden zu müssen wähnt.

5. Der Leontiner Gorgias, der 427 als Abgesandter seiner Vaterstadt nach Athen kam, um dort die Hülfe gegen Syrakus auszuwirken, und der den Sokrates noch überlebte, legte alles Gewicht auf die Rednerei und machte sich durch das grösste aller Paradoxa, nämlich durch die Behauptung, es sei Nichts, sowie durch die Caricatur von Dialektik, mit welcher er diesen Satz nebst Zubehör vertheidigte, über alle Ansprüche auf Wahrheit und eigentlich über die Philosophie selbst lustig. Er benutzte die Eleatische Idee des ungewordenen Seins, um die Vorstellung von einem gewordenen Sein abzuweisen. Das ungewordene Sein versuchte er aber dadurch als eine Unmöglichkeit zu kennzeichnen, dass er die Unendlichkeit in demselben, wenn auch in einer dunklen Weise, als undenkbar hervortreten liess und so das Sein in beiderlei Gestalt wegraisonnirte. Dem Satz: Es ist Nichts, — fügte er noch zwei Behauptungen hinzu, von denen die eine für den Fall, dass Etwas wäre, dennoch dessen Unerkennbarkeit, und die andere für den weiteren Fall, dass sogar Etwas erkennbar wäre, schliesslich doch die Unmöglichkeit der Mittheilung einer solchen Erkenntniss aufrecht erhalten will. Keine Existenz, keine Erkenntniss, keine Mittheilung, — dies ist die Stufenleiter von drei Verneinungen, welche von der rhetorischen Manier und dialektischen Phraseologie des Gorgias beliebt wird, und man hat dieses souveräne Belieben bisweilen als Nihilismus bezeichnet. In der That will der Sophist Nichts vom gewissen Sein, Nichts von der Erkenntniss, Nichts von zuverlässiger Mittheilung wissen, und dies ist allerdings ein dreifacher Nihilismus. Die Art, wie er seine Nebensätze erläutert, lässt schliessen, dass bessere

Reflexionen, als deren er aus eignem Vermögen fähig war, als Bildungselemente an ihn gekommen sein müssen. Er bekämpft nämlich die Erkennbarkeit eines etwa Seienden dadurch, dass er die blosse Vorstellung von Etwas, z. B. ein Phantasiebild, ohne weitere Unterscheidung zum Bürgen des Seins des Gegenstandes macht. Gäbe es Erkenntniss, dann müsste, so schliesst er, das Gedachte auch sein, und es würde sich der Widersinn ergeben. dass Irrthum nicht entstehen könnte. Gegen die Mittheilbarkeit einer als vorhanden vorausgesetzten Erkenntniss demonstrirt er durch Hinweisung auf die Verschiedenartigkeit zwischen der Natur der Verständigungsmittel und der Natur des Mitzutheilenden selbst. Die Ueberlieferung der Begriffe durch Worte ist nach ihm unthunlich, weil die letzteren blosse Töne, die zu übertragenden Vorstellungen aber, wie z. B. die Farben, etwas ganz Anderartiges seien. Der Sophist klammert sich hier offenbar an gewisse wirklich vorhandene Schranken des sprachlichen Ausdrucks, deren Sinn er auf die Spitze treibt. Die gegenseitige Verständigung über Beschaffenheit oder Einerleiheit, z. B. von Wärmeempfindungen, ist nicht ohne Schwierigkeiten; sie ist oft durch Wörter allein nicht ausführbar und muss sogar in der Genauigkeit bestimmte Grenzen haben. Die Grundlage, auf welcher derartige Mittheilungen des Subjectiven und überhaupt die Verständigung in dieser ganzen Sphäre beruht, ist durchaus nicht so einfach, um hier gelegentlich beschrieben werden zu können. Es ist genug, bemerkt zu haben, dass der Sophist in diesem Punkt auf etwas mehr als blossen Schein hinweisen konnte, wenn er auch dabei nur das Gröbere und Plumpere ins Auge fasste und selbst nur blossen Schein zum Zweck hatte.

6. Man könnte die Sophistik, wenn man sie überhaupt als Philosophie bezeichnen will, die Philosophie der Gesinnungslosigkeit nennen. In dieser Beziehung gehört sie recht eigentlich in denjenigen Zusammenhang, in welchem das, wozu sie das Gegenstück bildet, nämlich die Anregungen des Wollens und die Gesinnungsphilosophie, hervortritt. Geschichtlich ist dies die Zeit der Corruption des Griechischen Lebens, und es ist offenbar kein Zufall, dass die moralische Energie in vereinzelter Steigerung grade mit dem Zeitalter der Sittenzersetzung und der sophistischen Denkungsart besonders sichtbar wird. Man ist sich in einer solchen Zeit weit mehr des Gegensatzes bewusst, und es beginnt grade mit der Lockerung der früheren Bindemittel und

der alten Grundsätze die Neigung zu einem höheren Maass der Reflexion und der Erwerb eines gesteigerteren Bewusstseins vom Guten und Schlimmen. Die Moral als eine freie Doctrin tritt auf, indem die Moral als unbewusstes Element des Lebens im Abtreten begriffen ist. Wir kennen aus unserer unmittelbarsten Nähe die charakteristischen Züge corrumpirter Lebens- und Geisteszustände. Wir kennen den raffinirten Individualismus und die Folgen, welche die Verderbtheit der Lebenspraxis auch für die darauf bezüglichen Theorien jeder Art, namentlich aber für die Ansichten vom Wesen und Ursprung des Rechts, unausweichlich mit sich bringt. Wir wissen, was es für die geistige Atmosphäre zu bedeuten hat, wenn alte Zustände sich langsam untergraben, und wenn die Gesellschaft die äussersten Grenzen einer unhaltbar gewordenen Gestaltung erreicht. Warum sollten wir also wohl nicht recht innerlich eine Epoche des Griechischen Daseins verstehen, in welcher sich die Spuren des späteren Todes bereits wahrnehmen lassen? Es ist ein düsterer Hintergrund, von dem sich die ernste Gestalt des Sokrates abhebt. Sein grosser und fester Sinn ist der Leitstern, auf den die bessern Geister inmitten der allgemeinen Zerfahrenheit ihre Blicke richten. Von der Bekundung seiner Gesinnung und ihrer Bewährung im Untergang geht der Anstoss aus, durch welchen eine edlere Haltung Einiger noch eine Zeit lang möglich wird und sich später in Persönlichkeiten und Bestrebungen anderer Epochen und Völker erneuert.

Zweites Capitel.

Sokrates.

1. Grade von dem berühmtesten unter den Griechischen Weisen ist uns nur ein sehr unvollkommenes Bild überliefert worden. Wir sind hauptsächlich auf zwei Darstellungen angewiesen. Die eine ist diejenige Xenophons in den Memorabilien, welche, nüchtern gehalten, vornehmlich das äusserlich Denkwürdige auffasst, aber dem innern Wesen ihres Gegenstandes nicht durch die erforderliche Tiefe der Betrachtung gerecht wird. Die andere Quelle sind Platons Dialoge, in denen aber der wirkliche

Sokrates den poetischen Freiheiten hat nachstehen und einem Erzeugniss der philosophischen Dichtung hat Platz machen müssen. Was der eine Bericht durch allzu nüchterne Haltung und gröberes Gespinnst zu wenig gethan, das verfehlt die andere Darstellung durch das Zuviel der Idealisirung und dichterischen Umbildung. Obwohl der letzteren hierüber kein Vorwurf zu machen ist, da es keineswegs überall Platos Absicht war, den wirklichen Sokrates vorzuführen, so hilft uns doch für unsern Zweck dieser Umstand gar nichts. Für den Historiker, der den geschichtlichen Sokrates kennen zu lernen wünscht, sind daher beide Quellen kein unmittelbar genügendes Material, und es bedarf einer schwierigen, nicht einmal in jeder Beziehung ausführbaren Kritik, um das wahre Wesen und die wirkliche Lehre des Athenischen Weisen auch nur einigermaassen an das Licht zu ziehen. Sokrates selbst hat keine Schriften hinterlassen. Vom heutigen Standpunkt überrascht es zunächst, wie Jemand, der etwas Erhebliches an die Welt zu bringen hat, um dessen genaue Ueberlieferung so unbekümmert sein könne, dass er es gleichsam Wind und Wellen preisgebe und sich auf die vielgestaltige Fortpflanzung in den weit auseinandergehenden Richtungen der Schüler verlasse. Indessen hat Sokrates als Anreger der praktischen Gesinnung wohl mehr der Kraft des Beispiels und der mündlich lebendigen Einwirkung als der Bewegung seines Griffels vertraut, die ihn nur um so eher einer Verwechselung mit den Sophisten, der er ohnedies nicht entgangen ist, ausgesetzt haben würde. Er stellte ja der Alleswisserei der Sophisten die Ironie entgegen, die sich aus dem richtigen Bewusstsein des verhältnissmässigen Nichtwissens oder der Unterscheidung des wirklich Gewussten vom Nichtgewussten und blossen eitlen Scheinwissen ergab. Er wollte ausserdem durch unmittelbare Unterredung in Jedem, dem er sich mittheilte, eine lebendige, gleichsam unwillkürlich in ihm selbst hervortretende Erkenntniss erzeugen, und mag daher bei der Werthschätzung dieser Art von Einfluss die literarische Thätigkeit und Schreibbereitschaft, die doch durch das Sophistenthum auch schon prostituirt war, geringer angeschlagen haben.

2. Die Hauptzüge des Sokratischen Lebens sind als Gegenstand populären Interesses sehr allgemein bekannt, und es mag daher an Manches, was sonst genauer auszuführen sein würde, nur erinnert werden. Sokrates wurde etwa 470 geboren. Sein

Vater Sophroniskos war Bildhauer und seine Mutter Phänarete Hebeamme. Der Sohn scheint eine längere Zeit ebenfalls die väterliche Kunst ausgeübt zu haben; wenigstens bezeichnete man noch nach Jahrhunderten eine am Eingang der Akropolis aufgestellte Gruppe bekleideter Charitinnen als seine Arbeit. Was das mütterliche Geschäft anbetrifft, so liebte er später, den geistigen Beistand, den er Andern in der Hervorrufung ihrer Gedanken leistete, mit jener Entbindungskunst zu vergleichen. Seine Vorbildung scheint zunächst die gewöhnliche eines Athenischen Bürgers gewesen zu sein. Der Mangel an Mitteln hinderte ihn später, die kostbareren Vorträge zu benutzen, und er hat sich, was die Sophisten anbetraf, wohl auch aus andern Gründen an einigen billigeren Sorten ihrer Waare genügen lassen. Dagegen soll er die Schriften der älteren Philosophen gelesen haben. Sein Urtheil über Heraklit beweist jedoch, dass ihn die Dunkelheit nicht besonders reizte, und dass er das, was er für unverständlich hielt, mit grosser Gemüthsruhe gut sein liess. Was er von den Gedanken des Mannes verstanden habe, sei vortrefflich; er schliesse daraus, dass auch das, was er nicht verstanden habe, gut sein werde. Diese Attische Wendung ist kaum misszuverstehen; sie zeigt uns, dass sich Sokrates in seinem einfachen Sinn durch die dunkeln Tiefen und die Unergründlichkeiten, die wohl der Autor selbst nicht zu beleuchten vermocht hatte, nicht bestechen und täuschen liess. Seine Anschauungsweise bewegte sich stets in grader Richtung. Etwas Anderes wäre auch mit seiner männlichen Natur, die er im Leben und Tode bewährte, nicht verträglich gewesen. Er wirkte nicht blos mit der Rede, um Trefflichkeit und Tüchtigkeit durch Anregung der Verstandeseinsicht in Andern zu erzeugen, sondern bewies auch mit dem Schwert die Männlichkeit seines Wesens. Er nahm nicht nur an drei Feldzügen, nämlich nach Potidäa, Delium und Amphipolis, überhaupt Theil, sondern es werden auch einzelne Handlungen als Beläge seiner hervorragenden Tapferkeit berichtet. Von den Grundlagen seiner Privatexistenz wissen wir wenig. Er übte seine belehrende Thätigkeit im Gegensatz zu den Sophisten unentgeltlich aus und beschränkte seine Bedürfnisse auf ein geringstes Maass. Er soll mit wenigen Obolen für den Tag ausgereicht haben. Seine Existenzquelle scheint ein allerdings sehr kleines Vermögen gewesen zu sein. Er hatte Familie; aber die fabelhafte Zanksucht seiner Frau

Xanthippe ist in den verlässlichen Berichten, in denen sich nur Andeutungen von Heftigkeit finden, nicht anzutreffen. Der Kreis von Persönlichkeiten, die er zu engerem Verkehr anzog, war sehr gemischt. Diese Gruppe vereinigte in sich Abstände und Gegensätze, wie die zwischen einem Alcibiades und einem Kritias. Ungeachtet einer äussern Persönlichkeit, die mit der Harmonie seines innern Wesens contrastirte und zur Vergleichung mit den Silenengebilden Veranlassung gab, fesselte er dennoch durch die Art seines Umgangs jugendliche und vorzügliche Naturen. In seinen gelegentlichen Unterweisungen wurde mehr die Methode seines Denkens als ein System fertiger Erkenntnisse sichtbar. Auf einen gelehrten Vorrath an letzteren scheint er wenig Werth gelegt und vielleicht auch aus diesem Grunde und im Gegensatze zu den Sophisten sich nicht zur Abfassung von Schriften aufgelegt gefühlt zu haben. Bei dem Publicum und namentlich auch von Seiten des Lustspieldichters Aristophanes wurde ihm aber grade der schlechteste Sophistentypus untergeschoben, und zwar geschah dies nicht wesentlich aus Unkenntniss, sondern in Folge der Jahrzehnte lang fortgesetzten Verleumdungen, welche eben durch die Sophisten selbst und andere Feinde seiner Sache und Person ausgestreut wurden. Der gegen eine ihm untergelegte Naturphilosophirerei gerichtete Spott in den „Wolken“ hatte gar keine Grundlage und griff in der verkehrtesten Weise fehl, da grade Sokrates sich anstatt mit der Natur mit dem Leben und den Sitten der Menschen beschäftigte. Man hat in dieser Beziehung mit Recht von ihm gesagt, dass er die Philosophie vom Himmel auf die Erde verpflanzt und aus der Weite des Kosmos zu den Behausungen und dem Treiben der Menschen zurückgerufen habe. Der Hauptgegenstand seiner unterhaltungsartig geübten Lehrthätigkeit war die Gewinnung fester sittlicher Begriffe und Normen. In dieser Richtung wirkte er auch auf die Jugend, die sich ihm anschloss, und unter welcher auch Plato die Antriebe zu seiner philosophischen Haltung empfing. Wenn dennoch die Anklage ausser der Beschuldigung, neue, nicht staatsmässige Götter einzuführen, auch noch die Verderbung der Jugend zur Grundlage hatte, so erklärt sich dies aus der Corruption der Ankläger selbst. Das Gelingen dieser Verfolgung scheint aber weit mehr auf den zufälligen Eindruck, den die Haltung des Sokrates auf die Richter gemacht hatte, als auf eine von vornherein entschiedene Parteinahme derselben zurückgeführt

werden zu müssen. Durch eine sehr geringe Mehrheit für schuldig erachtet, verschmähte es der Greis, den Strafvorschlag in der herkömmlichen Weise zu machen, liess vielmehr einer erhabenen Ironie auch in diesem Acte freien Lauf, indem er anstatt einer Strafe die Belohnung seiner Verdienste um das Vaterland durch ehrenvolle Speisung im Prytaneum in erster Linie zur Sprache brachte. Dies war keine Wendung, welche der Richterpöbel von Athen zu begreifen vermochte, der sich wohl nur in seiner Würde berührt fand und den Philosophen nun mit grösserer Majorität zum Tode verurtheilte. Die Vollstreckung durch Schierlingstrank musste aus Gründen der religiösen Tradition um des heiligen nach Delos entsandten Schiffs willen bis zu dessen Rückkehr verschoben werden und gab dem Gefangenen noch Gelegenheit, sich mit seinen Schülern, besonders über die Fragen von Leben und Tod zu unterreden. Nach dem Ablauf der Frist, und nachdem er vorher die ihm von Kriton angerathene Flucht abgelehnt hatte, nahm er mit voller Ruhe des Gemüths den Giftbecher. Das hohe Alter von 70 Jahren, welches er in dem Todesjahr 399 erreicht hatte, war für ihn einer der entscheidenden Gründe gewesen, sich mit jener schon erwähnten überlegenen Ironie über den Verlust der Spanne Zeit hinwegzusetzen, um welche ihn die Ränke der sophistischen und politischen Corruption zu bringen vermochten. Auch die Flucht hatte er einerseits nicht der Mühe werth und andererseits seiner bisher bewährten Gesinnung nicht für würdig gehalten.

3. Das Schicksal und die Rolle des Sokrates haben in neuster Zeit eine in verschiedenen Beziehungen falsche Beleuchtung erfahren. Es möge jedoch einer kurzen Berührung dieser Fehlgriffe zunächst die Darstellung seiner Hauptlehren und eine Hinweisung auf seine politischen Sympathien vorangehen. Die Auffindung der leitenden sittlichen Begriffe ist der zugleich praktische und theoretische Schwerpunkt seiner Bestrebungen. Im Hinblick auf dieses Ziel führt er die Definition und die Induction, als deren Urheber er von Aristoteles bezeichnet wird, in seine Conversationsmethode ein und gewinnt am Leitfaden dieser logischen Functionen die normgebenden Vorstellungen in der einfachsten und populärsten Weise. Aus einer Reihe von praktischen Fällen gewinnt er oder lässt er vielmehr in der Unterredung das ihnen gemeinsame Princip und den übereinstimmenden Grund des verstandesmässigen Verhaltens herausfinden. Wenn er z. B.

die Bestimmung politischer Functionäre durch das Loos bekämpfen will, so geht er nicht etwa sofort von dem allgemeinen Satz aus, dass jedes Geschäft die Befähigung dazu erfordere, sondern er greift Beispiele aus dem Verhalten im gewöhnlichen Leben und Verkehr auf, um das verständige Verfahren erst im Einzelnen sichtbar zu machen. Erst hierauf schreitet er zur Abstraction des allgemeinen Grundes und so zu sagen der Raison, welche in den einzelnen Fällen von Jedermann anerkannt wird. Hiemit hat er dann das Princip selbst in der Hand, um es auf den in Frage stehenden Fall nun unmittelbar anzuwenden und den Contrast zwischen dem anerkannt Vernünftigen und der angefochtenen Verfahrungsweise hervortreten zu lassen. Aufzählende Induction durch Aneinanderreihung von Fällen, Heraushebung des in ihnen durchgängig enthaltenen Princips des Verhaltens, Fixirung des so gewonnenen Begriffs oder Satzes durch feste Abgrenzung, — das sind die hauptsächlichsten Bestandtheile und Operationen der eigenthümlich Sokratischen Methode. Definitionen des Guten, der sittlichen Trefflichkeit u. dgl. sind bei Sokrates mehr als blosse Schulformen; sie sind eine Forderung des lebendigen Bedürfnisses: denn grade die moralischen Grundbegriffe sollen in fester Abgrenzung als unverkennbare und unwandelbare Normen des Verhaltens hingestellt und vor Missdeutung oder schwankender Auffassung gesichert werden.

Ein leitendes Hauptprincip der Sokratischen Moral war die Vorstellung, dass die sittliche Trefflichkeit oder, wie es in unserm unangemessenen Wortgebrauch gewöhnlich heisst, die Tugend lehrbar oder überhaupt von der Intelligenz wesentlich abhängig sei. Auch die uns Neueren wohlbekannte Bestrebung, das Böse auf blossen Irrthum, also nur auf einen Mangel der Intelligenz zurückzuführen, scheint dem Ideenkreis des antiken Philosophen nicht ganz fern geblieben zu sein. Uebrigens ist auch Sokrates mit seiner Voraussetzung, dass die sittliche Vorzüglichkeit auf der Intelligenz und dem Verstande beruhe, nicht ausgekommen. Grade in Bezug auf seine eigne Person musste er ausser dem verstandesmässigen und seiner Gründe sich bewussten Verhalten auch ein dunkel motivirtes Handeln anerkennen. Das viel erörterte Dämonium, die innere Stimme, welcher er bei gewissen Gelegenheiten warnende Abmahnungen, niemals aber positive Antriebe zu verdanken meinte, — dieser Dämon oder Genius, der in wichtigen Fällen ihm allein als zureichender Erklärungs-

grund der übrigens unmotivirten Entscheidung galt, ist offenbar nichts Anderes, als die instinctive Ergänzung zu den bewussten und rein nach klaren Verstandesgesichtspunkten bemessenen Gründen gewesen. Manche haben dieses Princip mit dem blossen Tact verwechselt, welcher für den einzelnen Fall über die Unzulänglichkeit allgemeiner Regeln hinweghilft. Allein der Tact ist nur eine Art Gefühl, dessen Bestandtheile nicht gesondert vorgestellt werden. Er ist nur eine bestimmte Form des gewöhnlichen, meist äusserlich und offen daliegenden Urtheils, während der dunkle Antrieb, den Sokrates meinte, gar nichts mit der individuellen Geschicklichkeit des Verhaltens zu thun hat, sondern nur diejenigen unbewussten Motive betrifft, die sich nicht als gewöhnliche verstandesmässige Gründe begreifen lassen. Es ist das Unbegreifliche, es ist der Rest oder so zu sagen die Lücke in der Sokratischen Moral, was in der Form des Dämonischen sich unwillkürlich auszugleichen sucht. Die Unbegreiflichkeit ist freilich keine unbedingte, sondern nur eine Folge der Voraussetzung, dass die Intelligenz der zureichende Erklärungsgrund des guten oder schlechten Handelns sein müsse.

Weit zutreffender als die eben erwähnte Annahme ist die Sokratische Ironie gegenüber einem angeblichen Wissen. Die Einsicht in die verhältnissmässige Beschränktheit des wirklichen und nicht blos scheinbaren Wissens ist stets das Zeichen wahrer Weisheit gewesen, und es ist heute ein deutliches Bewusstsein über die jedesmalige Tragweite der gediegenen Erkenntniss sogar in den einzelnen positiven Wissenszweigen das Erforderniss strenger Wissenschaftlichkeit. Wenn Sokrates also davon ausging, das Beste in unserm Wissen bestehe darin, zu wissen, wo wir Nichts wissen, so war dies keine gemeine Bescheidenheit, sondern gradezu die Frucht der tiefsten Einsicht selbst. Um die letztere nun in dem erforderlichen Maass auch bei Andern hervorzurufen und zunächst das Gefühl eitler Befriedigung etwas herabzustimmen, bediente sich der Philosoph in seinen Unterhaltungen jener Wendung, die man gewöhnlich als Sokratische Ironie bezeichnet, und die in einem auch sonst hervortretenden Grundzug seines Wesens ihre tiefere Ursache hatte. Er wählte nämlich die Form eignen Nichtwissens, der er auch wohl den schon mehr ironisch gefärbten Wunsch, belehrt zu werden, zugesellte. Der Andere erschien so zunächst als der Wissende und wurde im Lauf der Unterhaltung selbst dahin gebracht, auf die

Mängel seines vermeintlichen Wissens vermittelst eigner Reflexion stossen zu müssen. Uebrigens ist, wie wir bereits gesehen haben, diese ironisch gefärbte Conversationsart nicht der einzige, ja nicht einmal der bemerkenswertheste Ausdruck der Sokratischen Ironie. Die letztere liegt tiefer; sie beherrscht die ganze Lebensauffassung des Weisen; sie verleugnet sich selbst Angesichts des Todes nicht. Sie schliesst unter Umständen in ihrer höchsten Steigerung einen Zug der Erhabenheit ein, bekundet aber auch in ihrer gewöhnlichen Haltung die vornehme Ueberlegenheit des Bewusstseins. Sie war der Ausdruck jener Verachtung des Gemeinen, ohne welche die grossen Naturen jeglicher Gattung nicht angetroffen werden. Bei Sokrates nahm sie aber jene individuell eigenthümliche und überall hervortretende Gestalt an, die ihr in der Geschichte einen besondern Platz erworben hat.

4. Auf Theilnahme an politischen Geschäften hat Sokrates, abgemahnt durch sein Dämonium, fast vollständig verzichtet. Das in dieser Sphäre bereits tief corrumpirte Treiben seiner Zeit konnte in ihm nur Abneigung gegen die herrschenden Formen und Zustände hervorrufen, und es werden hiedurch auch seine partiellen Sympathien mit andern Verfassungsgestaltungen, namentlich mit Spartanischen Einrichtungen, erklärt. Obwohl er aber die bestehenden Verhältnisse seiner moralischen Kritik unterwarf, war er nichtsdestoweniger mit seinem ganzen Wesen Athenischer Bürger und achtete die Gesetze seines Staats praktisch in einer Weise, welche uns heute fast seltsam erscheinen muss. Er wollte sich den Gesetzen, denen er sich 70 Jahre lang unterworfen hatte, nicht noch zuletzt als untreu erweisen und zog es aus diesem Grunde vor, anstatt zu fliehen, ihnen bis in den Tod zu folgen. Den Männern der Action würde ein solches Verhalten freilich nicht anstehen; aber in der Beurtheilung der Philosophen darf nicht vergessen werden, dass deren Thaten einen andern Schauplatz und andere Ziele haben.

Während man hienach nun eher hätte erwarten können, dass Sokrates bisweilen dem Vorwurf nicht entgehen würde, mit seiner Auffassung der Bürgerpflicht und Gesetzlichkeit fast die Grenzen einer gewissen Pedanterie bereits berührt zu haben, ist im Gegentheil seine Haltung dem Staat gegenüber in neuster Zeit in der verkehrtesten Weise angefochten worden. Er soll der Revolutionär und der Richterpöbel ein Muster von Gesetzlichkeit gewesen sein.

Er soll mit seinem Princip subjectiv moralischer Reflexion die alten Götter und alten Sitten untergraben haben und dem objectiven Geist, den er bekämpfte, mit Recht zum Opfer gefallen sein. Er soll im Grunde auch kein anderes Princip als die Sophisten, nämlich die subjective Reflexion, vertreten haben. Im günstigsten Fall sei sein Untergang als eine tragische Nothwendigkeit anzusehen, die in dem Conflict der subjectiven Kritik mit den altehrwürdigen Einrichtungen und Vorstellungen ihren Grund gehabt hätte. Diese letztere von Hegel und seinen Anhängern beliebte Ansicht ist einerseits nur ein Erzeugniss unverkennbarer Vorliebe für die gedankenlose Hingebung an die Ueberlieferung und vergisst andererseits, dass es doch nur die Subjectivität einer früheren Zeit war, gegen welche sich die gereiftere Subjectivität des Sokrates und zwar auch nur theoretisch richtete. Der Charakter des Tragischen fehlt aber vollends, da ein solcher, was freilich der Aesthetik eines Hegel zu erkennen nicht zugemuthet werden kann, in der Passivität des Leidens niemals zu finden ist, vielmehr stets positives Handeln und eigentliche Action voraussetzt. Was aber den allgemeinen Gegensatz des Bestehenden und der zunächst subjectiven Kritik anbetrifft, so dürften wohl die als so ehrsam vorausgesetzten Zustände des damaligen politischen und gesellschaftlichen Daseins erst etwas näher in Augenschein zu nehmen sein, ehe man einen Sokrates beschuldigt, das Objective mit seiner subjectiven Reflexion zersetzt zu haben. Die Auflösung war wahrlich nicht sein Werk, sondern er fand sie vor. Nicht er hat die alten Götter und die alten Sitten compromittirt, sondern die ganze bisherige Philosophie war bereits ein Ausdruck des sich in der Entwicklung selbst vollziehenden Verfalles der Volksreligion gewesen. Auch gerieth er nicht mit einer conservativen Objectivität sondern mit der Corruption der letztern in Conflict. Es war keine tragische Gerechtigkeit, sondern es waren und zwar auch im letzten Grunde nur gemeine Ränke, es war die heuchlerische Berufung auf Gesetze, deren Geist längst erstorben war, was über ihn äusserlich triumphirte, um dann als bleibender Typus sophistischer und demagogischer Corruption von der Geschichte gebrandmarkt zu werden. Das Gift, welches die Athener dem Sokrates reichten, zeugte von jenem andern Gift, welches bereits in ihrem gesellschaftlichen und politischen Körper wühlte. Sie, die Athener, waren die von der Corruption Ergriffenen und ihn frivol Ver-

urtheilenden; er aber, der Weise, hatte sich zu einem edleren Wollen und gediegeneren Wissen, hiemit aber auch zu einer moralischen Positivität erhoben, deren Ueberzeugungskraft zu den leichtfertigen Allüren der modischen und skeptischen Denkweise der Gebildeten jener Zeit im stärksten Contrast stand. Ja man kann bei genauerer Untersuchung nicht einmal den Satz aufrechterhalten, dass Sokrates wesentlich und in erster Linie durch den Staat und im Interesse der Priester verfolgt worden sei. Seine unmittelbaren und eigentlichen Feinde, denen er zum Opfer fiel, waren die damaligen Handwerksgelehrten und deren schöngeistiger Anhang. Sophisten und Dichterlinge, deren Eifersucht oder Eitelkeit sich gekreuzt fand, hatten Jahrzehnte daran gearbeitet, Sokrates in der Meinung des Publicums zu schädigen und seinen Untergang herbeizuführen. Staat und Religion waren nur Werkzeug und Vorwand; die entscheidende Feindschaft und Verfolgung kam aber daher, wo wir sie auch in allen späteren Fällen des Märtyrerthums bis zur Gegenwart antreffen, nämlich aus der Gelehrtenkaste selbst.

Drittes Capitel.

Schüler des Sokrates und Sectenbildung.

1. Unter denen, die von Sokrates ihre Antriebe empfingen, ragt Plato als Begründer eines eigenthümlichen Ideenkreises und zwar noch mit einer erheblicheren originalen Conception, nämlich mit dem leitenden Princip der in den Erscheinungen waltenden Ideen oder Urnormen selbständig hervor. Er kann theils aus diesem Grunde, theils aber auch, weil der grössere Umfang seiner auf uns gekommenen Schriften eine breitere Kenntnissnahme erlaubt, nicht in Verbindung mit denjenigen vorgeführt werden, die zwar dieselbe Anregung erfahren hatten, aber nur besondere Richtungen in beschränkterer Weise ausbildeten. Die letzteren leiteten hiedurch eine Gruppirung und Artung der philosophischen Bestrebungen ein, die man gradezu als Sectenwesen bezeichnen muss. Die Hauptursache einer solchen Gestaltung wurde das Griechische Leben selbst, welches gesellschaftlich und politisch mehr und mehr seinen Halt verlor, den Einzelnen

zur Abwendung und Isolirung veranlasste und ihn auf seine eigne individuelle Kraft anwies. Wie später die Römischen Stoiker den Individualismus der Selbstgenugsamkeit einem von ihnen verachteten Staatswesen gegenüber zur Geltung brachten und im philosophischen Bewusstsein den Ersatz für die schiffbrüchigen Grundsätze des Gemeinwesens suchten, so stellten sich auch diejenigen Sokratischen Richtungen, welche die praktische Haltung im Leben zum Hauptgegenstand hatten, in entschiedenen Gegensatz zu den alten Bindemitteln des Geistes. Das Leben war für sie bereits individualistisch von den sonst maassgebenden Potenzen der gesellschaftlichen Ueberlieferung emancipirt. Den Staat liessen sie auf sich beruhen oder vielmehr in sich zusammenbrechen. Der Gesellschaft gegenüber kehrten sie sich aber nicht im Mindesten an deren herkömmliche Satzungen, sondern gestalteten die Lebens- und Verkehrsgrundsätze nach Maassgabe ihrer sich oft bis zur Caricatur verzerrenden, stets aber einseitigen Ideen.

Einer kritischen Culturgeschichte können die Erscheinungen, denen wir jetzt nahezutreten haben, nur als Bestätigung des für alle Zeiten und Länder erprobten Satzes gelten, dass die Epochen der Auflösung und Zersetzung mit ihrer thatsächlichen Anarchie des Lebens auch der Sectenbildung die lebhaftesten Antriebe ertheilen und den grössten Spielraum verstatten. Abgesehen aber von den übertriebenen Pointirungen, den Entartungen und Caricaturen, denen wir in einzelnen Zügen des Verhaltens und der Ansichten begegnen werden, haben wir überhaupt mit dieser Epoche die Bildung einer eigentlichen Lebensphilosophie anzuerkennen. Unter den drei herkömmlich auf einer Linie genannten Richtungen, welche einzelne Bestandtheile des Sokratischen Denkens und Wollens bestimmter ausprägen und so zu sagen fortentwickeln, sind eigentlich nur zwei Hauptstandpunkte, nämlich der cynische und der hedonische, als wesentlich und charakteristisch, ja in einem gewissen Sinne auch als erschöpfend anzuerkennen. Nur sie allein vertreten fast ausschliesslich die auf die Lebenshaltung gerichtete Philosophie und zwar in einem Gegensatz, der für alle spätere Zeit typisch geworden ist. Was man als dritte oder gar vierte Schule noch neben ihnen nennt, nämlich die Richtung des Euklides von Megara, nebst der verwandten aber wenig feststellbaren des Phädo von Elis, ist eine mehr dialektische, auf Grundlage der Eleatischen Vorstellung der

Einheit des Seins erwachsene Gestaltung des Sokratischen Grundbegriffs vom Guten. Das letztere soll das allein wahrhaft Seiende vorstellen. Diese Richtung gefällt und verliert sich jedoch in der rein theoretischen Handhabung dialektischer Streitformen und gehört daher der vorherrschend praktisch gewordenen Strömung, die im Anschluss an Sokrates allein im Vordergrunde bleibt, gar nicht an. Von ihren spätern Anhängern werden dialektische Wendungen ausgebildet, die mit denen der Eleaten einige äusserliche Aehnlichkeit haben, dieselben aber an Schärfe oder Tiefe bei Weitem nicht erreichen. Doch möchte es nicht mit Stillschweigen zu übergehen sein, dass unter diesen Früchten der Eristik später auch ein Tropus angetroffen wird, welcher die Grössenbestimmungen als wesentliche Voraussetzungen des Inhalts gewisser Begriffe hervortreten liess. Wenn man darüber stritt, bei wie viel Haaren der Kahlkopf als vorhanden anzunehmen sei, oder wie viel Körner nöthig wären, um einen Haufen auszumachen, so waren dies freilich Schulvergnügungen, die indessen doch auch lehrten, dass gewissen Begriffen eine gewisse Grössenvoraussetzung stillschweigend zu Grunde liegt, und dass die Berechtigung zu ihrer Anwendung von Grössenerwägungen abhängig werden kann.

2. Die beiden schon erwähnten Richtungen der Lebensphilosophie, deren Urheber Antisthenes und Aristippos sind, können nicht als eine zufällige Doppelheit, sondern müssen als eine nothwendige dualistische Spaltung angesehen werden. Die Beschaffenheit der menschlichen Natur gestattet in der Aufgabe, für die feste Regelung des individuellen Lebens und für die Wahrung der Befriedigung desselben höchste leitende Grundsätze aufzufinden, eine zwiefache Lösung. Das Gleichgewicht zwischen den Bedürfnissen und den Befriedigungsmitteln kann einerseits durch Einschränkung der Anforderungen, andererseits durch positive Bemühungen um den Genuss herzustellen versucht werden. Der erste Weg ist der cynische, auf Enthaltsamkeit gerichtete und später in das Ascetische und Rohe ausartende des Antisthenes; der andere ist der hedonische, auf eine, dauerndes Wohlgefühl und Befriedigung erzeugende Lebenskunst ausschauende des Aristippos. Offenbar giebt es, der angeführten Stellung der Aufgabe gegenüber, kein Drittes. Das Missverhältniss und die Spannung zwischen den Bedürfnissen und den verfügbaren Befriedigungsmitteln kann nur in zweierlei Weise ausgeglichen

werden. Entweder wendet sich der Mensch gegen seine eignen Bedürfnisse selbst und gelangt so zu dem Princip der Verneinung und Einschränkung, oder aber er versucht es, den Antrieben seiner Natur thatsächlich nach Kräften zu entsprechen und richtet zu diesem Zweck seine Bemühungen auf die Beschaffung und den umsichtigen Gebrauch der Befriedigungsmittel. Die edlere Seite der ersteren Richtung wird darin zu suchen sein, dass sie erfahrungsmässig weit eher von Willensenergie und einer heilsamen Herrschaft über die eigne Natur begleitet sein kann, als ihr gewöhnlich etwas weichlich gearteter Gegensatz. Indessen ist sie principiell weit weniger normal und muss als das in dem Zwang der äussern Verhältnisse begründete Erzeugniss einer in den Lebensbedingungen schwierig gewordenen Existenz angesehen werden. Der Leichtsinn wirft sich zwar grade unter eben diesen Verhältnissen auch auf die andere Seite und sucht vom Leben zu erhaschen, was ihm gelingen will. Allein diese Färbung, welche die positive Richtung annimmt, ist ihr nicht für alle Zeit wesentlich, und mag daher nur um so mehr zur Erklärung ihrer damaligen, mehr zufälligen Haltung und Artung dienen.

3. Antisthenes (444 bis etwa 370), Sohn eines Athenischen Bürgers und einer Thracierin, wurde noch in späterem Lebensalter, nachdem er schon Gorgias gehört und selbst in der Rhetorik unterrichtet hatte, Schüler des Sokrates. Die Schule, die er selbst stiftete, erhielt ihren Namen von dem Uebungsplatz und Lehrort Kynosarges. Die Grundansicht des Antisthenes beruhte auf der Ueberzeugung, dass sittliche Tüchtigkeit, nicht aber Genussempfindung der leitende Zielpunkt sein müsse, und dass die erstere sich vornehmlich auf die Herrschaft über die Bedürfnisse richten müsse. Dieser Ausgangspunkt führte den Philosophen zu Vorstellungen vom Naturgemässen und vom Naturzustande, die uns an die modernen Bestrebungen eines Rousseau nicht nur erinnern, sondern auch aus demselben Gegensatz gegen eine vielfach verderbte Civilisation zu erklären sind. Auch der kosmopolitische Sinn ist bei Antisthenes keineswegs überraschend; denn die Emancipation von Staat und Gesellschaft ist ja der Charakterzug dieses Philosophirens. In rein theoretischer Hinsicht hat Antisthenes seine Richtung auf eine eisenfeste Haltung ebenfalls zum Ausdruck gebracht, indem er die Sokratische Definition ausbildete und zugleich den Satz aufstellte, dass bei scharfer Abgrenzung der Begriffe und genauer Verständigung über dieselben ein Widerspruch

thatsächlich unmöglich sei. Seine Theorie der Definition war völlig zutreffend. Er lehrte die Undefinirbarkeit der einfachen Begriffe und stellte der Definition die Aufgabe, die Art der Zusammensetzung aus den wesentlichen einfachen Bestandtheilen sichtbar zu machen. Selbstverständlich musste er bei seiner ganzen Richtung grosses Gewicht auf die Einsicht legen, dass die Begriffe, die einmal in fester Abgrenzung aufgefasst sind, auch in völliger Gleichheit und in Uebereinstimmung mit sich selbst für alle fernere Erkenntniss und alles weitere Raisonnement festgehalten werden müssen. In der Nachdrücklichkeit und Strenge dieser theoretischen Zumuthung müssen wir sogar gradezu eine Consequenz der sittlichen Festigkeit anerkennen, die auch vom Denken eine Art Charakter fordert und Alles aufbietet, um den sophistischen Begriffsverwirrungen einen Damm entgegenzusetzen.

Bei den Nachfolgern des Antisthenes wird die Abwendung von der Civilisation und der sich hieran schliessende Cultus des Natürlichen zu einer ausgeprägten Verkehrtheit. Schon sein Schüler Diogenes von Sinope wurde mit seinem Uebermaass in der Mässigkeit, mit seiner Brüskirung der herkömmlichen Sitte und mit jener Eitelkeit, die auf die Ablegung nicht nur alles menschlichen Comforts, sondern auch des allergewöhnlichsten Anstandes mit Genugthuung hinblickte, zu jener allgemein geschichtlichen Figur, mit welcher man noch heute bereits die zarteste Jugend zu unterhalten pflegt. Noch gröber geartet war später das Verhalten des Krates und seiner Frau Hipparchia, welches in der That einen bis zur Hundesitte gelangten Grad der Emancipation bekundete. Der Cynismus brachte die falsche Ableitung seines Namens von dem Worte Kyon (Hund) thatsächlich zu Ehren, indem er in seinen Bemühungen um die Erreichung des Naturstandpunkts schliesslich wirklich, um eine moderne seiner würdige Ausdrucksweise zu brauchen, „auf den Hund kam", so dass Cynismus mit hündisch ungenirtem Wesen fast gleichbedeutend wurde. Noch heute gebraucht man bekanntlich diesen Ausdruck, um eine gewisse trotzende Nacktheit und brüsk verletzende Ungenirtheit im Thun oder Reden anzudeuten. Vergessen wir jedoch nicht, dass alle diese Erscheinungen nur das sehr erklärliche Zubehör einer im Raffinement bereits auf dem Höhepunkt angelangten, in sich unhaltbar gewordenen und der Zersetzung anheimfallenden Civilisation gewesen sind. Grade in einem solchen Gesellschaftszustand dürfen uns die Züge der Ver-

wilderung und der Rohheit nicht befremden, indem das eine Extrem ganz natürlich das andere hervorruft.

4. Aristippos von Cyrene wurde durch den Ruf des Sokrates angezogen und verwandelte dessen Begriff vom Guten in denjenigen der Befriedigung durch die Empfindung. Er wollte den Bedürfnissen genügen und setzte als Zweck des Lebens einen Empfindungszustand, welcher durch den Ausdruck Lust, eine unzutreffende Uebersetzung des Hedonischen, nur sehr roh bezeichnet wird. Seine Richtung stimmte zu dem Luxus seiner Vaterstadt und, wie es scheint, auch zu seinem eignen persönlichen Temperament. Er wollte leben und leben lassen, bewegte sich am Hofe der beiden Dionyse in weltmännischer und auch allzu gelenkiger Weise, wobei er mit den dortigen idealen Bestrebungen Platos nicht grade harmonirte. Seine Grundanschauung ist von seinem Tochtersohn gleichen Namens mehr in das Einzelne ausgebildet worden, und es ist bezeichnend, dass dieser jüngere Aristippos in die Philosophie von seiner Mutter Arete eingeweiht wurde. Doch wohin schliesslich die elegante Philosophie führte, die ihre erste Fortpflanzung einer Dame zu verdanken hatte, erfahren wir, wenn auch erst in einer spätern Zeit, an den Ideen eines Hegesias und an den moralischen Unterscheidungen Anniceris des Jüngern. Arete hatte nicht blos für die Weiterverbreitung der hedonischen Philosophie, sondern auch für einen Vertreter derselben gesorgt, und man muss eingestehen, dass dieser Anfang eine schöne Harmonie der Praxis mit der zugehörigen Theorie andeutet. Die Thatsache, dass Frauen eine hervorragende geistige Rolle spielen, ist doppeldeutig und grade für die Zeiten der Ueberfeinerung sehr kennzeichnend. In unserm besondern Fall ist aber dieser Umstand noch bedeutsamer. Arete als Lehrerin der Lustphilosophie ihres Vaters ist für die vertretene Sache fast ein Sinnbild und enthüllt deren Wesen, ohne dass es noch vieler Worte zur Erläuterung bedürfte. Nicht minder sprechend ist aber die spätere Entschleierung der Schwäche der Aristippischen Weisheit in der Lebensverzweiflung des Hegesias. Dieser Philosoph glaubte nur noch an eine Minderung des Uebels, nicht aber an die Möglichkeit positiver Befriedigung. Seine Lehre, dass der Tod allein Heil bringe, im Leben selbst aber dem Kummer nicht zu entfliehen sei, klingt einigermaassen dem modernen Pessimismus eines Schopenhauer ähnlich. So gelangte die Conception der Lebenslust schliesslich bei ihrem graden Gegentheil

an. Aber auch die moralische Unbestimmtheit und Indifferenz jener schmiegsamen Philosophie erfuhr innerhalb der Cyrenaischen Gefolgschaft eine Selbstkritik. Der erwähnte Anniceris wurde genöthigt, in den Empfindungen, die Aristippos noch nicht unterschieden hatte, einen moralisch hochwichtigen Gegensatz hervorzuheben, der auch noch heute nicht gehörig verwerthet ist. Er unterschied nämlich zwischen solchen Affectionen, die im eignen Selbst, und solchen, die in der Person eines Andern ihren Schwerpunkt und entscheidenden Grund oder Gegenstand haben. Die ersteren nannte er idiopathische, die letzteren sympathische Erregungen. Nun ist offenbar, dass eine Moral, welche das Sympathische dem Egoistischen überordnet, einen höheren und edleren Charakter haben wird, als diejenige, welche keinen andern Maassstab als die auf das Ich bezogene Empfindung anzulegen weiss. Aristippos selbst hatte aber diesen letzteren Standpunkt eingenommen, ohne an jene durchgreifende Verschiedenheit zu denken. Ihm waren auch theoretisch die Empfindungen ohne Rücksicht auf die als unbekannt vorausgesetzten Ursachen das allein Erkennbare und Letzte gewesen. Jene kritische Lehre von der fundamentalen Verschiedenartigkeit der Affectionen war dagegen tief genug, um sogar noch gegenwärtig zu ihrem Verständniss einen entgegenkommenden und selbst mit den gleichen Problemen beschäftigten Sinn zu erfordern. Der Satz, dass gewisse Affectionen, wie Lust, Liebe, Hass, Neid, Eifersucht u. dgl., in zwei Gruppen getheilt werden können, von denen die eine egoistisch, die andere sympathisch geartet ist, — ja dass man überhaupt isolirte und Gegenseitigkeitsempfindungen ebenso wie rein individuelle neben intersubjectiven und so zu sagen interhumanen Beziehungen moralisch ganz verschieden in Anschlag zu bringen hat, gehört noch keineswegs der gewöhnlichen Doctrin an. Er hat sich bisher in dem Nebel jener mannichfaltigen Variationen der sectenmässigen Anschauung verdunkelt, die nicht im Stande gewesen war, ihn mit der gehörigen Schärfe und dem erforderlichen Nachdruck zu bleibender Geltung zu bringen. Indessen ist dennoch wohl selten in gleichem Maass die geschichtliche Entwicklung einer Lehre so zur Selbstkritik derselben geworden, wie im Fall des Cyrenaischen Hedonismus.

Dritter Abschnitt.

Universalismus und Uebergang zum Verfall.

Erstes Capitel.

Plato. — Antike Dialektik.

1. Nach einer Idee, welche meist ohne Prüfung gutgeheissen wird, ist die höchste Blüthe eines Zustandes auch regelmässig der Wendepunkt und Uebergang zu dessen Verfall. Wollten wir von dieser Annahme Gebrauch machen, um die Stellung von Plato und Aristoteles zu der früheren und der späteren Philosophie zu bezeichnen, so würden wir sogar auf die Einstimmung derer rechnen können, denen jene beiden Persönlichkeiten in der Griechischen Philosophie als das Bedeutendste gelten. Wir würden uns hiemit aber jener Verwechselung schuldig machen, welche die Wichtigkeit der Erscheinungen nach Maassgabe des Umfangs bemisst, den die erhaltenen Schriften vor den Bruchstücken der Werke älterer Denker voraushaben, und welcher ihnen allerdings für das Studium eine Erheblichkeit verschafft, die sie allein ihrem Inhalt nicht würden verdanken können. Die Werthschätzung des Aristoteles ist bisweilen sogar von allgemeinen Historikern der Völkergeschichte weit zutreffender vorgenommen worden, als von einigen neueren philosophirerisch gefärbten Philologen. Für die allgemeine Geschichte steht es fest, dass durch Aristoteles der Uebergang von der lebendigeren Philosophie zum gelehrten Wissen repräsentirt wird. Auch wird es keineswegs an Beurtheilern fehlen, welche in Platos dichterisch gearteter Philosophie den Höhepunkt der Speculation finden und daher nichts dagegen einzuwenden haben, wenn einem Aristoteles die gleiche schöpferische Kraft abgesprochen und bei ihm sogar der Mangel jeder im höheren Sinne originalen Conception blosgestellt wird. Die Ansicht, dass Plato alles Frühere in dem Ganzen seiner eignen Philosophie veredelt und übertroffen habe und auf diese Weise auf dem Gipfel angelangt sei, während Aristoteles zwar die Ausbreitung aber nicht mehr die Vertiefung und Intensität der philosophischen Kraft vorstelle, — diese Meinung dürfte, abgesehen von den eigentlichen Aristotelirern unseres

Jahrhunderts, diejenige sein, welche bei einer ersten Entscheidung des betreffenden Publicums den meisten Schein der Annehmbarkeit für sich hat.

Indessen dürfen wir uns durch derartige Compromisse der Auffassung nicht täuschen lassen. Der kritische Maassstab liefert ein entschiedeneres Ergebniss. Auch Plato kann nicht mehr mit den Urhebern der bahnbrechenden schöpferischen Conceptionen aus der ersten Epoche auf gleiche Linie gestellt werden. Er hat allerdings noch eine originale Conception, nämlich die Vorstellung der in den Erscheinungen maassgebenden Ideen für sich, und unterscheidet sich hiedurch vortheilhaft von Aristoteles. Allein es ist dieser Hauptbegriff seines Gedankenkreises, als ein Erzeugniss der ästhetischen Phantasie, doch kaum mit den leitenden Conceptionen eines Heraklit oder den Feinheiten der Eleaten zu vergleichen. Ausserdem dürfen wir die äussern Anhaltspunkte für die Beurtheilung des Ganges und der Haltung der Philosophie nicht ausser Acht lassen. Der allgemeine Zustand ist, während Plato schreibt, bereits im Verfall begriffen, und es wäre eine sehr ungerechtfertigte Annahme, wenn man an die völlige Ungleichartigkeit einer Philosophie und ihrer politisch socialen Umgebung glauben wollte. Plato ist bedeutend und anziehend durch seine dichterische Kraft in der Gestaltung philosophischer Stoffe. Dies hindert aber nicht, dass grade er schon die Wendung einleitet, welche nachher vollzogen wird und dann immer entschiedener das Sinken der gesammten Philosophie im Gefolge hat. Man könnte daher die Platonisch-Aristotelische Epoche gradezu als Einleitung des Verfalls bezeichnen, wenn nicht der letztere Ausdruck eine Zweideutigkeit einschlösse und hiemit einer absichtlich falschen Auslegung einen willkommenen Angriffspunkt darböte. Im Zusammenhang unserer Darstellung ist jedoch eine solche Charakteristik ganz unbedenklich, da sie durch die einzelnen Thatsachen gestützt und erläutert wird.

2. Plato (427—347) wurde zu Athen in vornehmer Familie geboren. Sein Vater Aristo gehörte dem berühmten Geschlecht des Kodrus an, und seine Mutter Periktione konnte sich der Verwandtschaft mit den Nachkommen Solons rühmen. Die erste philosophische Bildung soll er von dem Herakliteer Kratylos erhalten haben. Entscheidend wurde für ihn in seinem zwanzigsten Jahre seine Bekanntschaft mit Sokrates, unter dessen Einfluss er sich entschied, auf die Verfolgung seiner Neigungen zur Dicht-

kunst zu Gunsten der Philosophie zu verzichten. Die Einwirkung, der er nun fast ein Jahrzehnt hindurch im Umgang mit Sokrates bis zu dessen Tode unterlag, wurde durch die erschütternde Katastrophe selbst nur noch verstärkt, indem das Märtyrerthum seines grossen Lehrers seine sittliche Widerstandskraft gegen die sophistische Atmosphäre erhöhte. Nach jenem Ereigniss ging er zu Euklides in Megara, machte später Reisen nach Cyrene und Aegypten, begab sich, etwa in seinem vierzigsten Jahre, nach Unteritalien zu den Pythagoreern und nach Sicilien, wo er die Freundschaft mit Dio schloss und auf dessen Schwager, den älteren Dionys, im Sinne seiner politischen Ideen zu wirken suchte. Seine Freimüthigkeit zog ihm jedoch nur feindselige Verfolgungen und sogar Verkauf als Sklave zu. Nach seiner Loskaufung begründete er 387 eine Schule in Athen, die von der Oertlichkeit, dem Akademosgarten, den später typisch gewordenen Namen Akademie erhielt. Er unterbrach jedoch seine Lehrthätigkeit noch zweimal (367 und 361) durch Reisen nach Sicilien, um bei dem jüngeren Dionys zu versuchen, was er bei dem älteren verfehlt hatte. Er erreichte aber weder seine allgemeine Absicht, seinen Staatsidealen in Syrakus Boden zu verschaffen, noch den besondern Zweck seiner letzten Reise, Dio mit dem Herrscher auszusöhnen. Im Gegentheil gerieth er selbst in die grösste Gefahr, der er nur durch Hülfe des Pythagoreers Archytas entging. Von da ab widmete er sich ununterbrochen bis zu seinem Tode, der in seinem 81. Jahre erfolgte, seiner Lehrthätigkeit in Athen.

3. Die umfangreicheren Hauptschriften Platos sind sämmtlich und ausserdem noch eine Reihe untergeordneter Arbeiten auf uns gekommen. Ueber die Echtheit der letzteren ist man jedoch nicht überall im Reinen. Hier sei nur bemerkt, dass der in neuster Zeit von den Hegelianern über Gebühr geschätzte „Parmenides“ mit ziemlicher Sicherheit als nicht von Plato herrührend angesehen wird, und dass daher die in dieser Schrift zu Tage tretende Art von Dialektik wenigstens nicht unmittelbar einem Plato zugerechnet werden kann.

Ueber die Reihenfolge, in welcher die erhaltenen Schriften abgefasst oder herausgegeben worden sind, hat sich bis jetzt nichts völlig Sicheres ausmachen lassen. Wohl aber sind unter den verschiedenen Meinungen hierüber und über die schriftstellerische Entwicklung des Verfassers auch höchst wunderliche Vorstellun-

gen concipirt worden. So hat z. B. ein Deutscher Uebersetzer Platos, der Berliner Theologe Schleiermacher, die mit dem Wesen der Entwicklung einer philosophischen Individualität ganz unvereinbare und übrigens auch an sich mehr als seltsame Idee aufgestellt, Plato habe alle seine Schriften mit ganz geringfügigen Ausnahmen nach einem ursprünglich feststehenden Plane aufeinander folgen lassen. Mit dieser Annahme, die hier nur als Curiosität angeführt worden ist, lässt sich die völlig rationelle Hypothese des Philologen K. F. Hermann kaum vergleichen. Der Letztere geht selbstverständlich davon aus, dass Plato sich in 50 Jahren sehr erheblich und verschiedentlich entwickelt haben müsse, und hält sich bei der Periodeneintheilung seiner schriftstellerischen Thätigkeit an zwei allerdings nicht unwichtige Thatsachen, nämlich den Aufenthalt in Megara und die Gründung der Akademie. Was diesen beiden Ereignissen vorangeht, bildet die beiden ersten Entwicklungsepochen. Die dritte wird durch die Lehrthätigkeit in der Akademie selbst bezeichnet. Jedoch auch bei diesem Arrangement ist es nicht möglich, aus dem Inhalt der einzelnen Schriften überall mit Bestimmtheit auf die Abfassungsepoche zu schliessen. Nach dem genannten Philologen steht aber jedenfalls fest, dass die kleinern moralischen Dialoge der allerfrühesten Zeit angehören, während die politischen Schriften, der „Staat“ und die „Gesetze“, sowie der naturphilosophische „Timäus“, die spätesten sind. Der „Phädrus“ wird von Hermann als eine Schrift zur Eröffnung der Akademie angesehen. Auch der neuste bedeutendere Schriftsteller über Plato, der auf jene Verhältnisse ausführlicher eingegangen ist, der Englische Historiker Grote, schliesst sich in seinem umfangreichen Specialwerk „Plato und die andern Gefährten des Sokrates“ (London 1865) wesentlich der Hermannschen allgemeinen Voraussetzung an, ohne jedoch auf Ermittlungen zu rechnen, die in jeder Beziehung zwingend werden könnten.

4. Von einem System der Philosophie lässt sich bei Plato nur uneigentlich reden. Nicht nur die dialogische Form, sondern auch die vielfach gewählte mythische Einkleidung weist uns darauf hin, dass wir es mit einem Gedankenkreise zu thun haben, in welchem die Gliederung und Schärfe der streng systematischen Entwicklung fehlen muss. Für die dichtende Phantasie ist Vielerlei vereinbar, was für den weniger losgebundenen Verstand bei näherer Untersuchung als Widerspruch hervortritt. Die künst-

lerische Darstellung kann daher eine Fülle von Ideen dialogisch vorführen, ohne dass sie genöthigt wäre, in jedem Fall selbst einen markirten Standpunkt einzunehmen. Ihre Stärke wird vielmehr in der lebendigen, dem Wesen der dichterischen Vertiefung entsprechenden Reproduction der mannichfaltigsten Gedanken zu suchen sein. Löst sie diese Aufgabe noch mit jener besondern Grazie, die dem in Rede stehenden Philosophen einen grossen Theil seines Zaubers verliehen hat, so wird man füglich hinreichend befriedigt sein, wenn man anstatt der strengeren Systematik nur einen leitenden Grundgedanken eigner Conception antrifft. Ein solcher Gedanke, der an sich gleichsam den Rohstoff zu dem strengsten System abgeben könnte, ist bei Plato die Vorstellung von einer den edelsten Typus der Existenzen enthaltenden, schöpferisch wirksamen und für die Gestaltung der Dinge vorbildlichen Idee. Die Erfassung der ideellen Muster, hinter denen das wirkliche Dasein mit seinen Gestaltungen zurückbleibt, — diese metaphysisch künstlerische Vertiefung in das, was aus den lebendigen Gestalten der Natur und besonders aus der Erscheinung des Menschen spricht, macht nicht nur Platos Eigenthümlichkeit aus, sondern stimmt auch vollkommen mit dem dichterisch gearteten Wesen seines ganzen Philosophirens, ja sogar mit einem Grundzuge des Griechischen Geistes überein.

5. In neuster Zeit sind die eigenthümlichen und noch immer streitigen Vorstellungsgebilde, welche man kurzweg Platonische Ideen nennt, mit grösserer Nachdrücklichkeit wieder von Schopenhauer aufgefasst und sogar zu einem Bestandtheil seines eignen Gedankenkreises gemacht worden. Hienach sollen sie die ewigen reinen Wesenheiten der Dinge repräsentiren. Der Begriff dieser Wesenheiten soll aber aus einer interesselosen, rein ästhetischen Betrachtung der Welt und ihres mannichfaltigen Inhalts entspringen. Mit dieser Ansicht hat sich Schopenhauer nun allerdings dem Wesen der Platonischen Ideen wieder weit mehr genähert, als es diejenigen vermögen, welche im Anschluss an Aristoteles den Begriff der Idee mit dem Begriff der Gattung und zwar des Gattungsallgemeinen vertauschen oder, wie man heute sagen muss, verwechseln. Hätte Plato nichts weiter im Auge gehabt als das gemeinschaftlich Allgemeine, welches sich in allen Exemplaren einer Art antreffen lassen muss, so hätte er eine solche Conception mit leichterer Mühe und ohne jede Zweideutigkeit charakterisiren können. Was im Bereich der anima-

lischen Wesen für den äusserlich classificirenden Zoologen wesentlich ist, daran lag zwar dem Aristoteles sehr viel, aber keineswegs seinem mit dichterischer Kühnheit denkenden Lehrer auch nur das Geringste. Wie wäre es auch wohl möglich gewesen, dass ungeachtet der Fülle von Auseinandersetzungen der Begriff der Idee bis auf den heutigen Tag hätte zu den verschiedensten Auslegungen Anlass geben können, wenn sein wesentlicher Inhalt so einfach gewesen wäre, wie er von Aristoteles vorausgesetzt wurde. Der Stagirit versuchte das, was er mit seinem Geist nicht zu decken vermochte, sich wenigstens historisch zurechtzulegen. Die Wandlung des Sinnenmässigen nach Heraklit soll in Verbindung mit dem Sokratischen Streben, feste Begriffe abzugrenzen, Plato zur Conception seiner Ideen veranlasst haben. Ist nun auch durchaus nicht zu bestreiten, dass die Heraklitische Weltauffassung schon durch Kratylos auf Plato eingewirkt und auch wohl abgesehen hievon in demselben später einen erheblichen Einfluss gewonnen habe, so ist doch nicht zu übersehen, dass die Sokratische Art der Begriffsbestimmung auf das Vorzügliche und Maassgebende jeder Gattung ausging, also nicht die blossen Uebereinstimmungen des Allgemeinen im Sinne des Aristoteles ausschliesslich vor Augen hatte. Der Begründer der Akademie that daher einen eignen Schritt, indem er den Inbegriff der Vollkommenheit als ursprünglichen Typus unter dem Namen der Idee erfasste. Es geschah dies offenbar zuerst durch ästhetische Vertiefung in den Sinn und in das gleichsam gehemmte Leben, welches aus den edelsten Gestaltungen der Wirklichkeit spricht und in der künstlerischen Idee ein gesteigertes, wenn auch zunächst nur subjectives Dasein erhält. Selbstverständlich ist hiebei, dass die Conception der Ideen in Platos Geist nicht im Hinblick auf die leblosen Dinge oder die Gegenstände niederer Art, auf welche der Begriff später künstlich übertragen wurde, sondern nur aus der ästhetischen Anschauung der edelsten Menschlichkeit entstanden sein kann. Wenn die etwas vorlauten Schüler ihre naiven Bemerkungen bezüglich der allgemeinen Verbreitung der Ideen nicht unterdrücken und in den Dialogen z. B. danach fragen, ob es auch von den gemeinsten Dingen, etwa vom Koth eine Idee gebe, so berührt diese ungenirte Consequenz, obwohl von Plato selbst blosgestellt, in der That einen schwierigen Punkt. Das Gedankenerzeugniss, welches den Gegenständen der ausgeprägtesten Lebensfülle und des vorzüglichsten Gehalts seine Entstehung ver-

dankt, will sich nicht verallgemeinern und namentlich nicht auf Alles und Jedes in der Welt übertragen lassen. Dennoch bringt ein gewisser systematischer Zug die Nothwendigkeit mit sich, das Reich der Dinge durch ein Reich des neuen Lieblingsbegriffes zu decken, und so entartet die Conception schon unter den Händen ihres eignen Urhebers. Die doppelte Rolle, welche ihr aufgebürdet wird, nämlich der ganzen Wirklichkeit zu entsprechen und zugleich den edelsten Typus des Seins zu vertreten, verdunkelt die Reinheit ihrer ursprünglichen Gestalt und überliefert sie jener Mehrdeutigkeit, in welcher die spätere vollständige Verwischung ihrer Züge durch Aristoteles einigermaassen vorbereitet war.

Die hier gegebene Erklärung des Ursprungs der Platonischen Ideenlehre ist sehr wohl mit ihrer mythisch dichterischen Einkleidung vereinbar. Was Plato selbst von der Unanschaulichkeit der Ideen sagt, steht ebenfalls nicht entgegen; denn die besondere Ausprägung im Bilde entspricht ja niemals dem Urbilde oder vielmehr jener bildlosen Tendenz, die als schöpferisch wirkende Kraft vorausgesetzt wird. Grade aber in dem Umstande, dass in der rein dialektischen Ausführung, die auf die Anschauung ganz verzichten wollte, die Schwierigkeiten Plato durch sein ganzes Leben begleitet haben, ist eine Bestätigung unserer Ansicht anzuerkennen. Wie wäre der Urheber der fraglichen Conception wohl noch schliesslich darauf gekommen, das Pythagoreische Zahlenwesen zu Hülfe zu rufen und eine Art ideeller Zahlenbestimmungen in das Wesen der Ideen aufzunehmen, wenn die letztern in seinem eignen Gedankenkreise völlig bestimmt gewesen und ohne Wandlung geblieben wären?

6. Der Typus der Vollkommenheit ist etwas Anderes, als die gemeine Gattung. Der erstere findet sich mehr oder minder ausgeprägt oder vernachlässigt, während die Merkmale der letzteren sich auch in dem unvollkommensten Exemplar genau ebenso wie in dem vollkommensten antreffen lassen müssen. Das Mehr oder Minder gewisser Eigenschaften und Grössenverhältnisse, für welches innerhalb derselben Art ein sehr weiter Spielraum offen ist, wird häufig der erkennbare Ausdruck des Maasses sein, in welchem ein Gebilde an seiner Idee Theil hat. Plato fasste nun freilich das „Theilhaben an den Ideen“ weniger bestimmt auf. Er verstand darunter ganz allgemein den Grad, in welchem die sich fort und fort wandelnden, stets entstehenden und wieder ver-

gehenden, niemals aber als solche dem wahrhaften Sein angehörigen Existenzen den von ihm vorausgesetzten Urnormen ihres Wesens Ausdruck verleihen. Ihm war die Welt keineswegs ein Bild der Vollkommenheit, sondern ein Gegensatz zu derselben. Das Dasein hat an den Ideen zwar Theil; aber es ist grade hiemit, dass es an ihnen nur participirt, ihnen auch thatsächlich in irgend einem Maass entfremdet. In derartigen Vorstellungen bekundet sich auch der verhältnissmässige Pessimismus, welcher gelegentlich auch einen anschaulicheren und entschiedeneren Ausdruck findet, wie z. B. in dem berühmten Bilde von der Höhle, an deren Wandungen wir nur Schatten wahrnehmen. Nichtsdestoweniger ist bei Plato die Idee des Guten das Ursprünglichste und über Alles Erhabene, aber freilich auch das ihm selbst Unbekannte. Diese Voraussetzung lässt sich aber nur aus einem metaphysischen Optimismus begreifen, mit welchem ein empirischer Pessimismus, d. h. eine verwerfende Kennzeichnung des erfahrungsmässigen Daseins sehr wohl zusammenbestehen kann. Je höher und edler die Ideale, um so weiter der Abstand von der durchschnittlichen Wirklichkeit; je strenger das Maass und die Anforderung, um so grösser die Kluft bei der Messung und Werthschätzung der gegebenen Thatsachen; — in diesen Sätzen ist das natürliche Verhältniss angedeutet, welches dem praktischen Idealismus auch stets einen gewissen Pessimismus zugesellen wird.

7. Die Platonische Ideenlehre hat ihre Einheit und ihre Vielheit. Es besteht eine Mannichfaltigkeit von Ideen, welche den Gattungen und Arten der belebten und unbelebten Existenz entsprechen soll, und für welche ein einheitliches Band, gleichsam die Idee der Verzweigungen selbst, vorausgesetzt wird. Die dialektische Erkenntniss im Sinne Platos soll zu der Einsicht in die Organisation dieses Ideenreiches führen; ja es soll die tiefere Dialektik eben in der Bestimmung dieser Verhältnisse bestehen. Selbstverständlich treten hiemit alle Schwierigkeiten hervor, die sich schon bei den Eleaten an den Gegensatz des Einen und des Vielen knüpften. Wir verzichten darauf, Plato in seinen Versuchen dieser Art zu folgen. Schliesslich giebt die Verbindung der Wirklichkeiten, wie es nicht anders sein kann, das Bild für die Verbindungen und Beziehungen der Ideen ab, so dass sich das Verhältniss in der Erkenntniss gradezu umkehrt. Das Abbild, die Wirklichkeit, wird zum Urbild, und alle Künste der

antiken Dialektik bemühen sich vergebens, den Schein einer andern Bestimmungsart hervorzurufen.

Es zeugt von wenig Einsicht, wenn man grossen Werth darauf legt, wie Plato das Verhältniss der Ideen zu der Wirklichkeit durch eine Art jenseitiger Verdinglichung vorstellbar gemacht habe. Der Streit darüber, ob hier nur die Form der Phantasie vorliege, oder ob die getrennte Jenseitigkeit buchstäblich zu verstehen sei, ist sehr unfruchtbar. Das Rangverhältniss von Idee und Wirklichkeit wird hievon gar nicht berührt. Auch ist es kein Verdienst, den Ideen ihre Eigenthümlichkeit dadurch abzustreifen, dass man sie, wie Aristoteles, zuerst als isolirte Phantasieexistenzen missversteht, um nachher an ihre Stelle den höchst trivialen Begriff der gemeinen Gattung oder überhaupt die Vorstellung vom Begriff der Sache zu setzen. Wer nicht etwa annehmen zu müssen glaubt, dass Plato die Ideen buchstäblich zu leibhaften Wesen gemacht und mit ihnen eine Art Himmel bevölkert habe, der wird es ganz in der Ordnung finden, wenn jene schöpferischen Mächte nicht als mit dem wirklichen Dasein zusammenfallend vorgestellt werden. Mit einem Tadel wird nur derjenige rasch zur Hand sein, welcher die Schwierigkeiten nicht kennt, die sich der rein logischen Kennzeichnung jenes Verhältnisses entgegenstellen. Der Mythus und die Phantasie sind in ihrer Art mit der Lösung der Aufgabe leichter fertig geworden. Allein die dialektische Rechenschaft ist an dem unzutreffenden Element in der Conception der Idee selbst gescheitert. Sie hat nicht vermocht, etwas anzugeben, was begreiflicherweise sowohl mit den Zufälligkeiten des wirklichen Daseins verbunden, als ihnen auch zugleich überlegen sein könnte. Sie hat daher schwankend ausfallen müssen, indem es ihr einerseits nicht erlaubt war, die Ideen den Existenzen völlig zu entfremden, und indem sie andererseits keine Form besass, in welcher sie hätte die Ideen als auf die Einzelwesen unmittelbar wirkend gehörig vorstellen können.

Mit der Bemerkung dieser Verlegenheit sind wir nun aber auch zugleich zu einem Punkte gelangt, bei welchem eine dem heutigen Standpunkt der Erkenntniss entsprechende Kritik eingreifen und das Verfehlte von dem Dauerbaren scheiden kann. Das Hinderniss für eine in sich übereinstimmende Ideenlehre ist in nichts Geringerem zu suchen, als in der für allen Idealismus Platonischer Art kennzeichnenden Thatsache, dass die typischen Principien, welche der Urheber der ganzen Anschauungsweise im

Auge hatte, von vornherein nach dem Bilde bewusster Gedanken vorgestellt worden sind. Eine Nothwendigkeit ist hiezu durchaus nicht vorhanden, sobald wir uns mit dem Gedanken vertraut gemacht haben, dass die Form des Bewusstseins und der theoretischen Anschauung nichts weniger als ein wesentlicher Bestandtheil gestaltender und schaffender Kräfte ist. Die Vergleichung mit dem Triebförmigen ist weit mehr am Orte, und wo wir heute dem Geiste Platos entsprechend die Wirklichkeit von den edleren Impulsen, denen sie mehr oder minder widerspricht, zu unterscheiden haben, müssen wir den Gegensatz bereits in der Sphäre einer noch nicht zum Bewusstsein differenzirten Thätigkeit aufsuchen. Dort werden wir gleich Plato gestaltende Mächte vorauszusetzen haben, die, über die wirkliche Existenz erhaben, ein Maass jeder Erscheinung sind; aber wir werden uns hüten, diese Mächte als Ideen vorzustellen, weil unsere unmittelbare Ergreifung derselben in uns die Gestalt von Ideen annimmt. Der Act, in welchem wir instinctiv oder genial über das Vorzüglichste der Erscheinung gleichsam zu ihrem Quell und Lebensprincip hinausgreifen, ist an sich selbst nicht wesentlich eine Gedankenthätigkeit. Die letztere ist vielmehr erst das Erzeugniss jener Begegnung, in welcher das eigne Streben sich mit demjenigen berührt, welches in der andern Erscheinung thätig ist. Die gedanklichen Gebilde sind gleich den Anschauungen der Phantasie nur ein nachträgliches Gewebe, zu welchem Rohstoff und Muster aus einem tieferen Grunde stammen. Die Kräfte, denen die Träume ihr Dasein verdanken, sind bekanntlich selbst keine Traumbilder. Auch ist es nicht irgend ein räthselhafter oder gar mystischer Zug, sondern ganz einfach die Angemessenheit und Genauigkeit des kritischen Denkens, was uns nöthigt, in den Platonischen Ideen die Bewusstseinsform aufzugeben und an deren Stelle etwas Triebförmiges zu setzen, in welchem der Gegensatz des Bewussten und Unbewussten noch gar nicht in Frage kommen kann.

Vom Standpunkt dieser kritischen Auffassung der Platonischen Ideen, welche allerdings einer Zerlegung derselben in einen berechtigten und einen unberechtigten Bestandtheil gleichkommt, wird man mit Leichtigkeit alle Vieldeutigkeiten und Unbestimmtheiten der antiken Rechenschaft und der modernen Erklärungsversuche begreifen. Indem wir wissen, was Plato wollte, und es von dem unterscheiden, was er erreichte, haben wir so zu sagen die Idee seiner Ideen erfasst und uns auf diese Weise in den Besitz

eines Princips gesetzt, welches in ihm wirksam war, aber nach einer wichtigen Seite hin keine völlig reine Gestalt annahm. Wir haben hiedurch aber auch das Bleibende der Platonischen Anschauung vor fehlgreifenden Anfechtungen gesichert, welche mit der Hülse auch den Kern wegwerfen möchten.

8. Man kann einem Plato kein grösseres Unrecht thun, als wenn man seinen Gedankenkreis durchaus in den Rahmen eines schulmässig gegliederten Systems einzuspannen versucht. Man verkennt hiemit die Eigenthümlichkeit seines Wesens, die nicht einmal verträgt, dass die von einem seiner Anhänger herrührende Dreitheilung der Philosophie in dialektische, physische und ethische im Ernste heutiger Wissenschaft bei Plato aufgesucht und etwa mit aller Ehrsamkeit von einer Naturphilosophie und einer Staatslehre desselben geredet werde. Wenigstens könnten mit demselben Recht die heutigen Chemiker die Alchymie unter dem Titel Chemie historisch abhandeln, mit welchem man Platos poetische Naturconstruction und utopistischen Staatsbau ernsthaft als Naturphilosophie und Staats- oder Rechtstheorie durchgeht. Aus dem Gesichtspunkt dichterischer Composition haben jedoch jene Gedankengruppen eine gewisse Bedeutung. Mag es uns auch heute schwer fallen, im „Timäus“ ausser dem philologischen Interesse noch eine an der blossen Form haftende und von dem für uns ganz wüsten Inhalt absehende Theilnahme zu rechtfertigen, so wird doch jedenfalls der Platonische Staat mit seinen Kühnheiten als eine Utopie von schöner Form und als ein Muster, welches von den späteren Erzeugnissen dieser Gattung nicht erreicht wurde, mit vollem Recht gelten können. Die Beziehungen, welche wir in jener Staatsutopie im Hinblick auf den damaligen Zustand des Griechischen Lebens herausfinden, können uns überdies dazu anregen, die moralischen Vorbedingungen derartiger Productionen zu untersuchen.

Man wird fragen, ob denn nicht in der Moral Platos etwas anzutreffen sei, was seiner politischen Ideologie in der Werthschätzung vorgehen müsse. Diese Frage ist unzweifelhaft zu bejahen, sobald man seine moralischen Expositionen in der halbsokratischen Unterhaltungsgestalt nimmt, in welcher sie sich gaben, und ihnen nicht die Zwangsform eines schulmeisterlichen Systems anlegt. Versucht man Letzteres, so wird man zu den fadesten Ergebnissen gelangen, für die ein Plato selbst nicht verantwortlich gemacht werden kann. Betrachtungen über die untergeordnete

Bedeutung der Lust im Verhältniss zu der Idee des Trefflichen, wie sie den Gegenstand des „Philebus" bilden, werden in dem geschmeidigen Zusammenhang, der keine Härten und Einseitigkeiten aufkommen lässt, ihren Werth stets vertreten. Löst man sie aber aus dem kunstreichen Gefüge, trennt man sie von der Fülle der umgebenden Gedanken, so verletzt man die verhältnissmässige Universalität und Harmonie, innerhalb deren sie allein ihre Bedeutung behalten. Man bringt Plato durch ein solches Verfahren in den Verdacht einer Pedanterie und Trivialität, die doch nur denen angehört, die mit seinem Gedankenkreise in der bezeichneten Art hantirt haben. Wer noch irgend an diesem Sachverhalt zweifeln sollte, der möge bedenken, dass die bekannte Einheit von Wahrheit, Schönheit und sittlicher Trefflichkeit von Plato ernst gemeint und im Sinne einer Abhängigkeit der ästhetischen und logischen Vorzüglichkeiten von der sittlichen Hoheit und der Idee des Guten verstanden wurde. Angesichts einer solchen innigen Verschmelzung der verschiedenartigsten Gesichtspunkte in derselben realen Einheit lässt sich keine Zergliederung vornehmen, die nicht stets dazu führen müsste, das synthetische Band und die lebensvolle Vereinigung aufzulösen, in welcher der Reiz der Platonischen Darstellung fast ausschliesslich begründet ist.

Das Platonische Staatsideal wird in der That, sobald man es trocken in seinen greifbarsten Elementen vorführt, fast zu einer Caricatur. Nichtsdestoweniger schliesst grade die Schrift über den Staat die geistvollsten Züge ein und ist als eine Art Kunstwerk zu betrachten, an welchem man die Eigenart des Künstlers vielleicht am besten studiren kann. Die fragliche Schrift gehört zu den allerletzten; die andere ebenfalls politische Arbeit über die „Gesetze", welche der ersteren folgte, ist ein Zugeständniss an die Wirklichkeit und ein Verzicht auf das, was ihren Verfasser grade am entschiedensten begeistert hatte. Wir werden daher in der Arbeit über den Staat, die auch noch heute als antiker Vorläufer unserer modernen Staatsutopien ein besonderes Interesse hat, das höchste Maass Platonischer Eigenthümlichkeit suchen dürfen.

Um zunächst mit den unverkennbarsten Auswüchsen zu beginnen, so sind die privilegienartige, für eine herrschende Elite beabsichtigte Beseitigung des Privateigenthums, eine entsprechende Weibergemeinschaft und die halbascetische Ausschliessung der Kunst die am meisten Anstoss erregenden Punkte. Allerdings lässt die ganze Anlage des Platonischen Staats mit seiner Stände-

eintheilung und seinem philosophischen Priesterthum und Erziehungswesen jene Arrangements weniger schroff erscheinen, als wenn man dieselben in die gemeine Wirklichkeit hineindenkt. Es bewährt sich hier wiederum, dass die Platonischen Gebilde eine Welt für sich sind, die nach ihren eignen Gesetzen beurtheilt sein will. Man vergesse also nicht, dass im politischen Traumreich des Philosophen die Herrschenden Seinesgleichen sind, und dass sich auch die Krieger, welche den zweiten Stand bilden, einer von der Wirklichkeit sehr abweichenden Sinnesart erfreuen, und dass nur für diese beiden ideal fingirten Classen seine Art von Communismus gelten soll, während das Leben der productiven und erwerbenden Elemente davon gar nicht berührt wird. Die politischen Stände, welche im Platonischen Staat eine Rolle spielen, vertreten jeder eine sittliche Vorzüglichkeit oder sogenannte Cardinaltugend. Die herrschende Classe entspricht der Weisheit, die kriegerische der Tapferkeit, und die erwerbende der Mässigkeit. Eine unbedingte Unterordnung unter die Gebote der Herrschenden wird vorausgesetzt, und auf der harmonischen Ineinanderfügung beruht, ganz wie in Platos Psychologie für das Subjective, im weiteren Sinne auch die Gerechtigkeit. Die letztere wird nämlich nicht in dem Sinne, welchen wir gewöhnlich vor Augen haben, sondern als harmonisirendes Princip verstanden, welches die übrigen Vorzüglichkeiten in dem gehörigen Maass zusammenwirken lasse. Ueberhaupt ist Platos Staatsgebilde ausdrücklich nach Maassgabe der menschlichen Anlagen ausgeführt. Es soll eine Darstellung des subjectiv Menschlichen in grössern objectiven Dimensionen sein und knüpft daher überall an eine Art Psychologie an, so dass für Plato der Staat so zu sagen ein Mensch im Grossen ist. Aehnliche Ausgangspunkte sind für Erklärungen oder Constructionen des Politischen auch in neuster Zeit in mannichfaltiger Weise beliebt worden, und man hat sich hiebei nur allzu häufig einem Spiel mit unfruchtbaren Vergleichungen ergeben. Bei aller Wahrheit, die in der Parallele der psychologischen Gliederung und der politischen und socialen Organisation anzuerkennen sein mag, darf jedoch auch schon bei Plato nicht der Umstand übersehen werden, dass sich grade die wichtigsten Einrichtungen nur aus dem Volksganzen selbst, nicht aber ausschliesslich aus dem Innern der menschlichen Geistesverfassung begründen lassen.

Inwiefern Plato materiell gegen die wahren Gesetze der

menschlichen Natur verstosse, bedarf kaum einer Andeutung. Die Ehe in ihrer individuellen Gestalt lässt sich nicht durch eine willkürliche Züchtungsanstalt ersetzen, auch wenn der letzteren eine priesterliche Art von Leitung vorgeordnet und überhaupt die Herrschaft der Philosophie in einem eignen Stande verwirklicht wird. Das halbe Absehen vom Sondereigenthum bei den Herrschenden und bei den Kriegern ist aber weit davon entfernt, mit irgend einem Gedanken von der Ungerechtigkeit des Gewalteigenthums zusammenzutreffen, wie er heut in Frage kommt. Dieser priesterhafte, gestaltlos zerfliessende Communismus ist aller scharf begrenzenden Rechtsbegriffe baar. Der spiritualistische Zwang, welchen der Platonische Traumstaat mit sich bringt, findet nicht einmal in irgend einer Priesterhierarchie Seinesgleichen. Der Rigorismus gegen die Naivetät und natürliche Moral der alten Dichter überbietet jegliches Puritanerthum, wie es sich irgendwo in der Welt verwirklicht haben möge, und ist ausserdem fast eine Ironie auf den ästhetischen Grundzug der Platonischen Philosophie zu nennen. Bei dieser Bewandtniss der Sache wird uns das bekannte Ideal ihres Vertreters, dass die Philosophen Herrscher oder dass die Herrscher Philosophen werden, nicht grade in dem günstigen Licht erscheinen, in welchem man es gewöhnlich zeigt. Die obersten Leiter im eignen Staate Platos sollen auf die letzte Idee selbst blicken; aber der Philosoph weiss diese Idee eingestandenermaassen nicht unmittelbar kenntlich zu machen, sondern nur durch ein Gleichniss auf ihr mystisch entrücktes Wesen hinzuweisen. Dieser dunkle Absolutismus der Regierenden, der obenein direct auf die Specialverwaltung der Angelegenheiten der Staatsbürger sich erstreckt, wäre nun sicherlich die unverantwortlichste und unleidlich willkürlichste aller Ordnungen. Abgesehen von der trivialen Wahrheit, dass die Vereinigung von Macht und klarer Einsicht eine Wohlthat ist, wird überhaupt jener mustergültige Zustand, wie er von dem Athenischen Philosophen verstanden wurde, nur als eine Conception anzusehen sein, die ihre Verwandtschaft mit den schlimmsten Seiten wirklicher Theokratien und Priesterherrschaften nicht verleugnet. Das Endergebniss bleibt daher, dass die Platonische Staatscomposition die Kritik nach Maassgabe der socialen Naturgesetze nicht verträgt, und dass selbst die durchschnittliche Wirklichkeit noch leidlicher und freiheitlicher ist, als jene ungeheuerliche, von priesterhafter Willkür zusammengehaltene Staatsdichtung.

9. In praktischer Beziehung war Plato den Athenischen Zuständen gegenüber nicht nur ohne politische Theilnahme, sondern hegte auch gegen Allès Abneigung, was dem Grundsatz widersprach, dass die Einsichtigen die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten haben sollten. Das letztere Axiom war bereits von Sokrates in das Auge gefasst worden, indem derselbe die demokratischen Bestimmungen durch das Loos als unverständig angefochten hatte. Plato hatte mehr Sympathien mit Spartanischen als mit Athenischen Einrichtungen. Im Allgemeinen war er dem entgegen, was ihm in vollständigster Corruption am nächsten lag. Eine Art Königsherrschaft erschien ihm als am meisten gerechtfertigt, und man muss eingestehen, dass eine derartige Tendenz Angesichts der herannahenden Unterjochung thatsächlich schon mehr als blosse Ideologie gewesen ist. Was übrigens die Beziehungen der Griechischen Gesellschaft und der Platonischen Utopie betrifft, so ist eine gewisse Uebereinstimmung nicht überraschend. Das Material musste irgendwoher genommen werden, da auch bekanntlich die phantasiereichste Speculation nicht vermag, ihre Welt aus Nichts zu erschaffen. Der Entwicklungsgang der Dinge hatte dafür gesorgt, dass man das Fachwerk der alten Zustände wenigstens in ihren Trümmern zu sehen bekam. Die Zersetzungs- und Entartungserscheinungen lagen vor Aller Augen; die Sitten waren zu einem guten Theil aufgelöst; es gab also Anregungen genug, die zerstreuten Glieder des Körpers wenigstens in der Idee auf eine neue Weise zusammenzusetzen. Jedenfalls war die Phantasie ungebunden, wie es das Leben in sittlicher Beziehung ebenfalls gewesen ist. Aehnliche Zustände werden ähnliche Constructionen jederzeit hervorrufen, und die modernen Liebhaber der gemeinen Promiscuität ermangeln in ihrer Empfehlung des ungebundenen Geschlechtsverkehrs sicherlich auch heute nicht eines realen Vorbildes.

Wo wir es mit geistvollen Träumen zu thun haben, müssen wir mehr auf die gelegentlichen Andeutungen als auf Ergebnisse sehen, wie sie im Lichte der Erfahrung mit Recht gefordert werden. Wir haben mehr auf die ideellen Formen des Geistes als auf die naturgesetzliche Stichhaltigkeit seiner Bethätigung zu blicken. Nur auf diese Weise können wir einem Gedankenkreis, wie der Platonische ist, gerecht werden. Dies gilt im höchsten Maass von dem eben besprochenen Staat; es gilt aber auch von dem schwächsten Erzeugniss des phantasiereichen Denkers, näm-

lich von seiner Naturphilosophie. Wer im Raum eine mit Wahrheit gemischte Täuschung und in den räumlichen sowie mathematischen Bestimmungen und Vorstellungen etwas zwischen den Ideen und den Dingen Vermittelndes sehen konnte, war sicherlich fähig, mit seinen gleichsam instinctiven und unmittelbaren Urtheilen das Verborgenste der Erscheinungen zu berühren. Wir brauchen also die Werthschätzung eines Plato nicht von der Gestalt oder Haltbarkeit seiner Ergebnisse abhängig zu machen; wir müssen seinen Geist und dessen Form auch da anerkennen, wo die Resultate uns nicht im Mindesten zu interessiren vermögen. Es ist genug, dass innerhalb eines gewissen Universalismus, durch welchen eine Mannichfaltigkeit älterer Philosopheme eine ansprechende dichterisch geartete Reproduction erfuhr, auch eine wirkliche Eigenthümlichkeit vermöge der Ideenlehre wirksam geworden ist, und es fragt sich schliesslich nur noch, wodurch sich die dialektische Gedankenbewegung grade bei Plato ausgezeichnet habe.

10. Ein Kant bezeichnete die antike Dialektik als eine „Kunst wortreich zu schwatzen“. Wenn irgendwo, so ist es im Hinblick auf die Platonische Philosophie am Orte, sich von der Dialektik der Alten eine unparteiische Rechenschaft zu geben. Vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft erscheint diese Dialektik auf den ersten Blick als ein Spiel mit Begriffen, welches niemals aus dem Cirkel der einmal gefassten Vorstellungen hinausführt. Die Begriffe mögen hin und her gewendet werden, wie sie wollen; die Erkenntniss bereichert sich nicht, sondern wird höchstens nur ihre eigne Beschränktheit gewahr. Allein ein gewisser, von Kant verkannter Erfolg ist nicht zu leugnen; der Inhalt der Begriffe und ihrer eignen Verhältnisse wird durchsichtiger; es tritt hervor, was sich von vornherein widerspricht, und es bildet sich auch positiv ein Netz von schematischen Begriffsbeziehungen, dessen Geflecht eben aus den Ideen und ihren Consequenzen selbst hervorgeht, ohne einer ausserhalb der Sachlogik liegenden Einsicht zu bedürfen. Die Dialektik zeigt die lebendigen Verhältnisse der Begriffe und speciell bei Plato diejenigen der von ihm als Ideen bezeichneten Conceptionen. Wo nun der Urheber der Ideenlehre die mehr materiellen Beziehungen der Dinge braucht, da wird seine Dialektik meist zur Phantastik; wo er aber mit einem gewissen formalen Schematismus beschäftigt ist, befindet er sich auf einem für ihn fruchtbaren Boden, und die einzige Klippe, an der

hier das dialektische Verhalten scheitern kann, wird durch die Gelenkigkeit der Bewegungen umschifft. Platos Dialektik ist daher noch ziemlich frei von eigentlicher Scholastik, deren Grundlagen wir erst bei Aristoteles antreffen werden. Nichtsdestoweniger hat sie eine andere sehr schwache Seite, nämlich diejenige, mit welcher sie sich an die Wörter anlehnt. Obwohl sie in diesem Punkt sich selbst einigermaassen kennt und ihre eigne Abirrung verurtheilt, haftet sie dennoch vielfach am Leitfaden der Sprache und des Sprachgebrauchs, — eine Eigenschaft, die sie übrigens mit der ganzen antiken Logik theilt, und in welcher sie von Aristoteles noch übertroffen wird. Wo sie durch Kühnheit und Grazie der Wendungen ihren Anknüpfungspunkt vergessen lässt, da stellen andere, weniger freie Begriffshandhabungen ihn völlig blos und belehren uns, wie wenig Gediegenes und Nachhaltiges im Allgemeinen von dem dialektischen Kaleidoskop der antiken Philosophie zu erwarten sei.

In der That hat die Platonische Dialektik in ihrer eignen Schule sehr bald zu einer skeptischen Haltung geführt. Die Skepsis ist aber die Ergebnisslosigkeit selbst. Dennoch war sie, die den Grundton der von Arcesilas in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts eingeleiteten zweiten Hauptrichtung der Akademie bildet, noch besser, als was ihr in den andern Stadien der Schule voranging oder folgte. Gleich der unmittelbare Nachfolger Platos, sein Neffe Speusippus, liess die Pythagoreischen Zahlen im Verein mit den Ideen eine hervorragende Rolle spielen, und weiterhin fehlte es nicht an theosophischen Verunstaltungen. In der spätesten Phase wurde ein kritikloser Eklekticismus herrschend, so dass man der Akademie mit dem vollsten Recht nachsagen kann, sie habe nach dem Verlust ihres Stifters je nach den individuellen Neigungen ihrer Vorsteher jedem zufälligen Antriebe haltungslos nachgegeben.

Zweites Capitel.

Aristoteles. — Antike Scholastik.

1. Die Allseitigkeit, mit welcher Plato das Innere des Geistes in den mannichfaltigsten Richtungen ausprägte, wird bei seinem Schüler Aristoteles bereits zu einer vielverzweigten Gelehrsamkeit.

Der Universalismus, dem jeder von beiden in seiner eignen Art huldigt, ist bei Plato ein mehr formaler, bei Aristoteles ein mehr materieller. Bei jenem wird er noch von einer grösseren gestaltenden Gedankenkraft getragen, während bei diesem die äusserliche Bewältigung der verschiedenen Wissenszweige und eine gewisse Vollständigkeit in der Ausfüllung der Schulrubriken die Hauptsache ist. Der letztere Umstand mag es denn auch wohl gewesen sein, der im Verein mit einem gewissen Maass von Schärfe und Gründlichkeit die Werke des Stagiriten zu einer Art philosophischer Bibel des Mittelalters werden liess und noch im neunzehnten Jahrhundert wirkliche Aristoteliker möglich macht. Bekanntlich fielen die Fortschritte der modernen Wissenschaft in ihrer ersten Entwicklung mit dem Kampf gegen die Herrschaft des Aristoteles zusammen und richteten sich gegen eine Scholastik, die keineswegs, wie neuere Philologen der Philosophie uns einreden möchten, in dem mittelalterlichen Mangel reiner Texte und gehörigen Verständnisses, sondern wesentlich in dem zur Richtschnur genommenen Autor selbst ihren Grund hatte. Die gelehrten Bemühungen der neusten Zeit haben wider ihren Willen dazu beigetragen, dieses Sachverhältniss immer vollständiger blosszustellen. Für den unbefangenen Beurtheiler werden die erwähnten Eigenschaften der Aristotelischen Schriften in dem Maasse sichtbarer, in welchem sich der genaue Sinn der einzelnen Auffassungen ihres Urhebers mehr und mehr feststellt. Im Anfang der Untersuchungen konnte man noch mit einem gewissen Schein voraussetzen, es möchte die genauere Prüfung Aristoteles als über die Scholastik erhaben erweisen. Jetzt aber, nachdem man die Hauptschriften in philologischer Beziehung sorgfältig durchgearbeitet hat, kann auch das philosophische Urtheil in der zweifellosesten Weise abgegeben werden, und es wird nachher unsere Aufgabe sein, den einzelnen Theorien gegenüber die Züge der Scholastik nachzuweisen.

Ueber das relative Verdienst, welches die Arbeiten des Aristoteles für seine Zeit gehabt haben mögen, ist es gegenwärtig schwer, irgend eine zuverlässige Entscheidung zu treffen. Es fehlt hiezu an den Vergleichungspunkten, und der blosse Umstand, dass eine Schriftengruppe zum grössern Theil den Motten oder andern Mächten der Zeit entgangen ist, dürfte doch wohl nicht maassgebend werden können. Diejenigen aber, welche sich von einem gemüthlichen Glauben an besondere Absichten der Geschichte

oder an die Vorliebe der letzteren für vorzügliche Erscheinungen angezogen finden sollten, mögen daran erinnert sein, dass erfahrungsgemäss die Mächte, welche das historische Schicksal beherrschen, für die besondere Auswahl schriftstellerischer Werke zur Conservirung weder Interesse noch Kritik besitzen. Vielmehr sieht die bunte Masse der auf uns gekommenen Ueberlieferungen mehr nach zufällig angespülten Trümmern, als nach Ergebnissen absichtlicher Rettung aus dem Schiffbruch der Zeiten aus. Wollen wir aber nichts weiter feststellen, als inwiefern uns die Aristotelischen Schriften noch jetzt in gewissen Beziehungen von Nutzen sein können, so müssen wir uns hauptsächlich an seine Darstellungen der Logik halten, welche bis jetzt wirklich in ihrer Art die einzigen und besten geblieben sind.

2. Aristoteles (384—322) wurde zu Stagira, einer Stadt Thraciens, geboren. Sein Vater Nikomachus war Leibarzt des Macedonischen Königs, und es scheint der ärztliche Beruf in der Familie herkömmlich gewesen zu sein. Im achtzehnten Lebensjahr (367) wurde Aristoteles ein Schüler Platos und galt als solcher bis zu dessen Tode (347). Nachdem er sich hierauf mit dem Platoniker Xenokrates nach Mysien zum Fürsten Hermias begeben und dort drei Jahre gelebt hatte, übernahm er 343 die Erziehung des dreizehnjährigen Alexander, welcher er sich bis zu dessen sechzehnten Jahre widmete. Einige Zeit nach dem Tode Philipps von Macedonien gründete er im Lyceum zu Athen eine eigne Schule, deren Mitglieder in Folge der Aristotelischen Gewohnheit, die Unterredungen im Auf- und Abgehen in den betreffenden Promenaden zu führen, den Namen Peripatetiker erhielten. Nach zwölfjähriger Thätigkeit dieser Art wurde er durch eine Anklage, die nach dem Tode Alexanders von der gegnerischen Partei ausging und die Religion zum Vorwand nahm, veranlasst, sich nach Chalcis auf Euböa zurückzuziehen, wo er nach kurzer Zeit und wie es scheint natürlichen Todes gestorben ist. Die Erzählung, er habe sich in den Euripus gestürzt, weil es ihm nicht gelungen sei, die Erscheinungen der Ebbe und Fluth zu erklären, ist mindestens gut erfunden. Sie kennzeichnet uns jenen Sinn, der die Theorie als Attribut der Götter nahm und in ihr den Schwerpunkt des höchsten Lebens voraussetzte.

3. Es ist schon mehrmals hervorgehoben worden, dass Aristoteles nicht mehr wie Plato irgend eine originale Conception von entscheidender Bedeutung aufzuweisen habe. Bei ihm sind

wir vielmehr mit dieser Art schöpferischer Bethätigung des Griechischen Geistes bereits am Ende. Um so entschiedener müssen wir nun aber auf die schulmässigen Verzweigungen des von ihm zusammengebrachten wissenschaftlichen Stoffes achten. Was in der Rechenschaft über Plato ein Fehler gewesen wäre, ist bei derjenigen über Aristoteles eine vom Gegenstande selbst gebotene Nothwendigkeit. Die hauptsächlichsten und gegen die Anfechtung ihrer Echtheit am meisten gesicherten Schriften des Stagiriten sind systematische Curse bestimmter Wissenszweige, die ursprünglich nur für den engern Kreis der unmittelbaren Schüler abgefasst waren. Auch liegen die Züge, welche den Charakter derartiger Unterrichtshefte jederzeit auszumachen pflegen, oft genug klar zu Tage. Ausser diesen sogenannten esoterischen Arbeiten haben auch noch dialogische Schriften für das Publicum existirt. Doch sind wir heute auf die erstere Gattung angewiesen. Auch unterliegt es keinem Zweifel, dass Aristoteles in seinen gesammten Ausarbeitungen eine Art encyklopädischer Vollständigkeit fortwährend im Auge hatte, so dass bei ihm die Rücksicht auf die schulmässige Vertheilung, Ordnung und Erschöpfung des Stoffes als leitendes Princip vorausgesetzt werden muss. Dies bezeugen auch noch äusserlich und greifbar die wechselseitigen Anführungen, in denen eine Schrift auf die andere und zwar unabhängig von ihren Entstehungszeiten verweist. Diese Art von Universalität ist grade das Eigenthümliche, welches man nicht übersehen darf, wenn man dem classificirenden Geist, dem es angehörte, Gerechtigkeit widerfahren lassen will. Dennoch sind wir grade in dieser Beziehung bei der besten Absicht heute in keiner besonders günstigen Lage.

Die Werke des Aristoteles sollen schon im dritten und zweiten Jahrhundert, wenigstens in einer angeblichen Urschrift, merkwürdige Schicksale erfahren haben, die mit der Erhaltung ihrer Integrität nicht sonderlich verträglich gewesen sind. Wenn wir nun auch in den fraglichen Erzählungen, z. B. von der Vergrabung zu Skepsis, nicht viel mehr als blosse Sagen voraussetzen wollen, so ist doch schon das Dunkel selbst, welches nicht allzu lange nach dem Tode des Autors über dem Verbleib seiner Schriften waltete, eine hinreichende Andeutung der Ungunst der Umstände. Die wirkliche Prüfung der auf uns gekommenen Hauptschriften hat nun aber auch thatsächlich erwiesen, welchen bedenklichen Manipulationen jene Werke ausgesetzt gewesen sein

müssen. Fast überall findet man in den einzelnen Arbeiten ganze Abschnitte, die man für unecht erklären muss. Eines der wichtigsten Bücher, welches wir unter dem Namen Metaphysik kennen, muss gradezu als eine Mischung von Aufsätzen und Abschnitten bezeichnet werden, die nur ganz lose durch die Gleichartigkeit des Thema miteinander verbunden sind und in ihrer Aneinanderreihung nichts weniger als wissenschaftliche Ordnung oder gar Einheit der Composition verrathen. In der That sind es nicht die Würmer gewesen, die sich an den Werken des Stagiriten am schlimmsten vergriffen haben. Aergere Verunstaltungen, als sie der Hunger jener Thierchen hervorzubringen vermag, sind von den positiven Bemühungen jener unbekannten Freunde ausgegangen, von denen das Flickwerk und die Einschaltungen sowie die Unterschiebungen herrühren. Oft mag es das Interesse der Vollständigkeit, also nicht immer gemeiner Betrug gewesen sein, was in einer Gruppe von Disciplinen die wahren oder vermeintlichen Lücken auszufüllen anregte. Wie dem aber auch sein möge, der wirkliche Zustand der uns zugänglichen Schriften hindert ausserordentlich daran, grade dasjenige Verdienst des Aristoteles vollständig zu würdigen, von dem wir übrigens voraussetzen müssen, dass es das ihn am meisten auszeichnende gewesen sei. Möge man sich daher immerhin über die umfassende Kraft des Aristotelischen Wissens und über die Beherrschung des massenhaften Stoffes in Aeusserungen des Staunens ergehen; die feinere Kritik weiss doch, dass alle derartigen Vorstellungen in der Hauptsache nur auf Rückschlüssen beruhen können, die sich auf die uns vorliegenden Schriften von der angedeuteten Beschaffenheit stützen. Auch weiss sie, dass die besonnene Anerkennung, die bei Aristoteles weit mehr voraussetzt, als sich in seiner verunstalteten Hinterlassenschaft zeigen kann, jenen plumpen Verherrlichungen im eignen Interesse des Beurtheilten bei Weitem vorzuziehen ist.

4. Bei einem Philosophen von der Natur des Aristoteles ist die Eintheilung des gesammten Stoffes nichts Nebensächliches. Zunächst betrachtet er das, was wir jetzt formale Logik nennen, als eine Disciplin, die eigentlich ausserhalb des Kreises der übrigen stehe und ihnen sämmtlich als Erkenntnissmittel diene. Rührt auch die Zusammenfassung seiner logischen Schriften unter dem Namen Organon (Werkzeug) nicht von ihm selbst her, so hat er doch nicht umhin gekonnt, die Lehren von der Definition, dem

Urtheil, Schluss und Beweis sowie von einer Art Induction und von der Deduction als das anzusehen, was sie auch für uns bis heute geblieben sind, nämlich als Capitel einer allgemeinen formalen Wissenschaft, die gar nicht nothwendig als ein Bestandtheil der eigentlichen Philosophie zu gelten braucht, sondern zu der letzteren und den übrigen Wissenschaften in einem ähnlichen Verhältniss steht, wie die Mathematik. Die eigentliche Philosophie theilt er nun in die theoretische und die praktische, gesellt jedoch diesen beiden Hauptverzweigungen noch eine dritte unter dem Namen der poiëtischen zu. Während uns die beiden ersteren Bezeichnungen auch gegenwärtig noch geläufig sind, bedarf die letzte, die nicht mit der allgemein anerkannten Unterscheidung zusammenfällt, einer Erklärung. Aristoteles wollte ausser den Wissenschaften des Seins und des Handelns noch eine Philosophie der künstlerischen Thätigkeit als ebenbürtige Abtheilung anerkannt wissen, und in der That hat es etwas für sich, ausser dem theoretischen und dem praktischen Gebiet noch eine Sphäre der ästhetischen Auffassung und der künstlerischen Bethätigung auszuzeichnen. Die praktische Philosophie ist das, was die Neueren, namentlich die Engländer und Franzosen, unter dem Namen der moralischen Wissenschaften zusammenfassen. Sie schliesst die Ethik oder eigentliche Moraldoctrin und die Politik ein. Ihr Gegenstand ist das menschliche Handeln, das eine Mal mehr innerlich und vom Standpunkt des Individuums, das andere Mal mehr äusserlich und vom Standpunkt des Gemeinlebens betrachtet. Die theoretische Philosophie begrenzt sich leicht, sobald man die praktische ausgeschieden hat. Sie begreift im Sinne des Aristoteles vor allen Dingen die Metaphysik oder, wie er dieselbe nennt, die „erste Philosophie", und alsdann die Psychologie und die als Physik bezeichnete Naturphilosophie in sich. Bei dieser Gruppirung ist nun leicht ersichtlich, wie das ästhetische Verhalten nicht als völlig gleichartig der reinen Theorie oder gar der Theorie des Praktischen untergeordnet werden konnte. Schon in der ästhetischen Auffassung, um von der eigentlich künstlerischen Thätigkeit ganz zu schweigen, ist mehr enthalten, als eine Erkenntniss der Dinge wie sie sind. Es handelt sich nicht um Wahrheit und Unwahrheit im gewöhnlichen Sinne, sondern um die Charakteristik des Eindrucks nach ästhetischen Kategorien. Aus diesem Grunde besteht ein durchgreifender und sehr erheblicher Unterschied zwischen der Theorie im gewöhnlichen

Sinne und den ästhetischen Urtheilen, so dass sogar noch heute die eingehende Erörterung der hier nur angedeuteten Eintheilungsfrage von wirklich sachlichem Interesse ist. Jedenfalls war es seitens des Stagiriten kein Fehlgriff, die bezeichnete dreifache Gliederung der philosophischen Wissenschaften vertreten zu haben.

5. Die Logik, deren Namen bei Aristoteles noch nicht vorkommt, findet sich hauptsächlich in zwei Cursen, den sogenannten ersten und zweiten Analytika, abgehandelt und zwar in einer Gestalt, welche derjenigen bei Weitem vorzuziehen ist, die sie in den heutigen Compendien zu erhalten pflegt. Der spätere der erwähnten beiden Curse ist eingehender und reicher an metaphysischen und erkenntnisstheoretischen Beimischungen. Die übrigen logischen Schriften, namentlich die im engern Sinne dialektischen und von den Sophismen handelnden haben eine ungleich geringere Bedeutung. Auch die Abhandlung über die Kategorien würde, selbst wenn sie echt wäre, erst in zweiter Linie in Betracht kommen.

Vor der Aristotelischen Darstellung kennt man eine derartige Wissenschaft, wie sie uns in den Analytika vorliegt, noch gar nicht, und selbst einzelne Lehren dieser Gattung werden in der früheren Zeit nur in verhältnissmässig geringer Anzahl angetroffen. Jedoch sei an die Sokratische Definition und Induction erinnert sowie an die Schematisirungen der Erkenntnissweisen, die sich bei Plato vorfinden. Sieht man aber von diesen zerstreuten Spuren ab, so nimmt sich die Aristotelische Logik auf den ersten oberflächlichen Blick wie eine in voller Rüstung aus dem Haupt des Zeus gesprungene Minerva aus. Hiezu kommt noch, dass sie nicht nur hinter sich keine sichtbaren Vorgänger, sondern auch vor sich bis jetzt keine eigentliche Geschichte aufzuweisen hat. Sie erscheint daher gleichsam als etwas Einmaliges und als eine Sache ohne Vergangenheit und ohne Zukunft. Indessen dürfte es mit ihrer Vergangenheit nicht dieselbe Bewandtniss haben, wie mit ihrer weiteren Geschichte oder vielmehr Geschichtslosigkeit. Sowenig wir den Märchen glauben, welche dem Autor der Analytika eine fertige Logik aus dem Orient zukommen lassen, ebensowenig dürfen wir uns der unnatürlichen und unhistorischen, gegen alle Entwicklungsgesetze verstossenden Voraussetzung hingeben, Aristoteles habe in der That Alles oder auch nur den grössten Theil dessen, was er vorträgt, selbst erfunden. Einerseits stehen eine Menge innerer Gründe entgegen, und anderer-

seits möchte doch auch das Alterthum von dem Neuen, welches plötzlich in einem solchen Umfang hervorgetreten wäre, einige Notiz genommen haben. Dagegen wäre es nicht undenkbar, dass die Schematisirung der Syllogismen, d. h. die Bildung der drei Schlussfiguren das eigenste Werk des Darstellers gewesen sein könnte.

6. Nach einem Ausspruch Kants hat die Logik seit Aristoteles weder wesentliche Fortschritte noch Rückschritte gemacht. Von den Scholastikern des Mittelalters ist sie allerdings nicht wenig verschnörkelt und des Geistes, der ihr in ihrer ursprünglichen Gestalt noch eigen war, beraubt worden. Indessen haben die neuern Darstellungen diese Verunstaltungen wieder einigermaassen beseitigt, so dass die heutige gewöhnlich als formal bezeichnete Logik derjenigen des antiken Philosophen in der Hauptsache entspricht, jedenfalls aber vor ihr nichts Erhebliches voraushat. In Rücksicht auf Einfachheit, Klarheit und Gründlichkeit steht sie im Gegentheil hinter der ursprünglichen Fassung weit zurück, und es ist Jedem, der sich die Hauptlehren auf die bequemste und fruchtbarste Weise aneignen will, zu rathen, sich von vornherein an die Hauptcapitel in den erwähnten Aristotelischen Schriften selbst zu wenden und dies sogar auch dann zu thun, wenn es nur in einer Uebersetzung (etwa der Zellschen) geschehen könnte. Bei dieser Bewandtniss der Sache muss es Wunder nehmen, dass eigentliche Aristoteliker unserer Zeit und unseres Landes ihrem Meister dadurch einen besondern Dienst zu erweisen glaubten, dass sie unter Verwechselung des Wichtigen mit dem Nebensächlichen behaupteten, seine Logik sei gar nicht formal, sondern enthalte als wesentlichen Bestandtheil eine Beziehung auf den Inhalt und nicht blos eine Theorie der Formen des Wissens.

Freilich enthalten die Analytika auch eine Menge Beimischungen, die der formalen Logik als solcher nicht zugehören. Allein wenn irgendwo, so hat grade hier die neuere Kritik daran festzuhalten, dass die strenge Sonderung des Gleichartigen zu einer Auffassung führt, nach welcher jenes metaphysische und erkenntnisstheoretische Beiwerk nur als eine für die Unterweisung nützliche Zuthat erscheint. Grade im Sinne des Aristoteles ist die Logik etwas Anderes als die Metaphysik, und man entspricht daher seinen Absichten sehr wenig, wenn man zufällige oder der blossen Convenienz geschuldete Verknüpfungen in der

Behandlung des Stoffes als eine Confusion von Logik und Metaphysik auffasst, wie sie neuerdings im Anschluss an Hegelsche oder ähnliche Logoslehren bisweilen beliebt worden ist. Es ist richtig, dass Aristoteles die Nothwendigkeit erster einfacher Sätze im Zusammenhang der Logik ausspricht, und dass er bisweilen erkenntnisstheoretische Vergleichungen an logische Functionen knüpft. Wenn er z. B. annimmt, der Mittelbegriff im Schlusse entspreche dem wirklichen Grunde der Beziehung in den Dingen, so ändert dieser unhaltbare Satz nichts an der Theorie des Schlusses und seiner Schlüssigkeit selbst. Wer indessen in solchen Aufstellungen wirkliche Logik sieht, entspricht nicht einmal der eignen Meinung des Aristoteles, geschweige der wissenschaftlichen Nothwendigkeit.

7. Es unterliegt keinem Zweifel, dass eine Reihe wichtiger Lehren der Analytika auch noch heute von Interesse sind. Es ist aber ebensowenig zu leugnen, dass ein grosser Theil der Aristotelischen und heutigen formalen Logik jene unfruchtbare Scholastik ist, deren Leerheit und Schädlichkeit schon im sechzehnten Jahrhundert von Positivisten und Philosophen blosgestellt wurde, und an deren Stelle Bacon sein „Neues Organon“ setzen zu müssen glaubte. Es ist hier nicht der Ort, die auch von Kant verurtheilte Mehrheit der Schlussschemata als ein unfruchtbares Fachwerk nachzuweisen. Ein Blick in die eigne Darstellung des Aristoteles kann lehren, dass ganze Partien derselben mit ihren massenhaften Schablonendetails nichts als eine verhältnissmässig unreife Spielerei darstellen, von welcher der Urheber wahrscheinlich später selbst zurückgekommen sein wird; denn wir finden in seiner materiellen Philosophie von diesem Uebermaass logischer Ausspinnungen keine Anwendungen vor.

Dagegen ist das hauptsächlichste Rubrikenwerk, wie es sich in den Axiomen, Definitionen, Urtheilsformen sowie in der allgemeinen Vorstellung vom Schluss und den Arten der Beweise ausdrückt, nicht nur ein im Wesentlichen richtiger Spiegel der wirklichen Beschaffenheiten und Verhältnisse der Wissensformen und der Verknüpfung der Wissensbestandtheile, sondern es ist diese Zurüstung auch praktisch brauchbar. Freilich wird man, um den Werth dieses Kerns der alten Logik nicht zu überschätzen, zu überlegen haben, dass ein Euklides mit seinem Beispiel logischer Gliederung des Mathematischen für die logische Schulung der Welt später wichtiger geworden ist, als die grade in der neuern

Zeit von den Positivisten und Naturforschern vernachlässigte Aristotelische Logik selbst.

Mit der allgemeinen Anerkennung, die wir vorher den logischen Hauptlehren des Aristoteles gegenüber aussprachen, sollte durchaus nicht die Abgeschlossenheit der Sache anerkannt sein. Die Logik ist zwar bisher eine stillstehende Wissenschaft gewesen. Dies schliesst aber nicht aus, dass sie eine wesentlich bessere Gestalt erhalte. Aristoteles war eine vornehmlich classificirende Natur, welche alle Begriffsverhältnisse fast ausschliesslich auf dieselbe Weise betrachtete, wie ein Zoologe seine Gattungen und Arten. Die ganze Syllogistik nebst ihren Voraussetzungen in der Urtheilslehre ist wesentlich nur eine Theorie der Umfangsbeziehungen der Begriffe. Das Fundamentalverhältniss, in welchem sich alle Verknüpfungen bewegen, ist das der grösseren oder geringeren Allgemeinheit oder, um es drastisch auszudrücken, der Einschachtelung der Vorstellungen. Die formale Grundeinsicht, auf welcher der Aristotelische Syllogismus beruht, besteht in der leitenden Vorstellung, dass ein Begriff, der von einem andern eingeschlossen wird, auch von dem den letztern einschliessenden Begriff umschlossen werde.

Die nicht blos einseitige sondern ausschliessliche Rücksicht auf die Schachtelungen der Begriffe oder, mit andern Worten, auf ihr Verhältniss aus dem Gesichtspunkt von Gattung und Art hat den Aristoteles die wichtigste Verknüpfungsart, die an sich gar nichts mit den Graden der Allgemeinheit zu schaffen hat, ganz übersehen lassen, und so ist es gekommen, dass die synthetischen Begriffsverbindungen, die z. B. die Vorstellung des Grundes oder der Ursache oder sonst irgend eine beliebige Art der Synthesis zum Leitfaden haben, ohne entsprechende logische Theorie geblieben sind. Unternimmt man die Ausfüllung dieser Lücke, so ergiebt sich thatsächlich mehr als eine blosse Ergänzung; es erhält nämlich die Theorie der logischen Formen eine viel grössere Allgemeinheit; das Schlussschema bleibt z. B. nicht in der Specialität der Aristotelischen Formel befangen, sondern erhält erst seine allgemeinste und zutreffendste Gestalt. Da es an dieser Stelle nicht möglich ist, das Betreffende auch nur in Kürze mit der erforderlichen Vollständigkeit darzulegen, so verweise ich auf meine „Logik- und Wissenschaftstheorie“ (Leipzig 1878).

Unter den neueren Kennern des Aristoteles hat sich besonders der Schotte Hamilton durch eine gewisse Schärfe und auch

ein verhältnissmässig freies Verhalten zu einzelnen logischen Lehren ausgezeichnet. Wenigstens hat er in seiner Lehre von der Quantification der Begriffe und in seiner Auffassung der Urtheile als Gleichungen zwischen den Umfangsbestimmungen im Sinne des Aristoteles selbst eine Art von Berichtigung vorgenommen. Auf das Einzelne können wir hier nicht eingehen. Es sei jedoch überhaupt bemerkt, dass die Logik des Aristoteles auch einige materiell schwache Punkte einschliesst, durch die sich neuere Aristoteliker bisweilen zu offenbaren Unrichtigkeiten haben verleiten lassen. Ihr Hauptmangel liegt in der Abwesenheit jeder Rechenschaft darüber, dass der grammatische Ausdruck nicht der ursprüngliche Anhaltspunkt für die Einsicht in die logisch formalen Beziehungen sei. Diese Artung des Aristotelischen Denkens erklärt es übrigens auch, dass selbst Erzähler der Geschichte Griechenlands an einer neuen, umfassend angelegten Reproduction des Inhalts der Werke des Stagiriten Geschmack finden konnten. Die zwei Bände über Aristoteles, die man aus dem Nachlass des Englischen Historikers Grote 1872 herausgegeben hat, sind überdies noch eine Arbeit des Alters und erstrecken sich nicht viel weiter als bis auf die logischen Schriften. Dennoch haben sie vor den gewöhnlichen Commentationen zeitgenössischer eigentlicher Aristoteliker den Vortheil übersichtlicher und verständlicher Wiedergabe des Gedankenganges voraus. Wenn man bei ihnen die feinere Kritik vermisst, so entbehrt man doch sicherlich nichts, was etwa bei denen anzutreffen wäre, die noch in unserer Zeit die Aristotelie an Stelle der Philosophie fachmässig und zur vermeintlichen Ausfüllung ihrer professoralen Amtspflichten, etwa in der Weise des verstorbenen Herrn Adolph Trendelenburg, cultivirt und hiebei gelegentlich wohl gar eine hinter dem Stagiriten erheblich zurückbleibende, pedantisch verschränkte, in der eignen engen Behausung noch erst recht vertrocknete und verschulte Ablagerung von logischem oder vielmehr unlogischem Mosaik in der Gestalt sogenannter Untersuchungen als eignes Systemchen servirt haben.

8. Innerhalb der logischen Aufstellungen des Aristoteles ist noch besonders an seine Kategorien zu erinnern. Es sind dies der Begriff der Substanz oder des Dinges und alsdann die einfachsten Arten der prädicativen Aussage und näheren Bestimmung eines Subjects, nämlich Qualität, Quantität, Relation, Ort, Zeit und einige andere weniger gelungene Heraushebungen, wie

Thätigkeit und Leiden. Die Frage der Echtheit der Schrift über die Kategorien berührt die letzteren selbst insofern nicht, als Angaben der erwähnten Begriffsreihe auch an andern Orten vorkommen. Kant nahm an, dass die Aristotelischen Kategorien ohne ein streng logisches Princip zusammengebracht seien. Er hatte sich in der Hauptsache auch nicht geirrt; denn sogar nach einer von dem vorhin erwähnten Berliner Aristotelieprofessor Trendelenburg aufgefrischten älteren Ansicht sollen jene Kategorien nur an einem grammatischen Leitfaden, d. h. durch Zergliederung des grammatischen Satzes und durch die besondere Heraushebung der einzelnen Satzbestandtheile gewonnen sein. Es bekundet sich also unter Anderem auch hierin, dass die alte Logik von der Grammatik noch sehr abhängig war und sich mit derselben in einer oft sehr unklaren Weise vermischte. Ausser den logischen Kategorien haben wir bei dem Stagiriten nämlich noch seine metaphysischen Grundbegriffe zu berücksichtigen, in denen einige der logischen Kategorien in einer sehr zweifelhaften und schwankenden Gestalt wiedererscheinen.

9. Die Schilderung, welche wir oben von der als Metaphysik bezeichneten Aufsatzsammlung gemacht haben, findet ihre Parallele in der innern Beschaffenheit der Sache selbst. Aristoteles nimmt zu verschiedenen Malen einen Anlauf, um nur erst zu bestimmen, was eine „erste Philosophie" sein könne, so dass man wirklich von der Metaphysik behaupten kann, sie habe sich schon unter den Händen desjenigen, dessen Buch zuerst diesen Namen erhielt, nicht recht finden und fassen können. In der That haben sich die Historiker der Philosophie gewöhnlich darauf beschränken müssen, als den Kern der fraglichen Metaphysik vier Grundbegriffe anzuführen, die dem Aristoteles zufolge in der Welt und ihrer Betrachtung eine ganz besondere Rolle spielen. Es sind dies Form, Stoff, wirkende Ursache und Zweck. Ausserdem hat man auch wohl noch ungehöriger Weise eine Art Theologie des Aristoteles herbeigezogen und dessen sich durch Nichts auszeichnende Gottes- und Göttervorstellungen als metaphysische Lehren ausgegeben. Die oft recht grob superstitiosen Phantasien von einem ersten Beweger, der selbst unbewegt die äusserste Himmelssphäre dreht, sind ganz ehrsam als Krone des metaphysischen oder des naturphilosophischen Systems hingestellt worden. Wir können uns selbstverständlich nicht einmal bei der Blossstellung solcher Verfahrungsarten länger aufhalten. Die erwähnten vier

Grundbegriffe sind in der That noch das Leidlichste, was in dem Gemisch von grammatischen und oft der ersten Elementarschulung angehörigen Zergliederungen einerseits und Versuchen zu einer umfassenden, allgemeinsten Philosophie andererseits an brauchbaren Gesichtspunkten aufgegriffen wird. Indessen darf nicht vergessen werden, dass in der Metaphysik auch der Satz des Widerspruchs in einer ziemlich befriedigenden Weise zur Behandlung gelangt, und dass hiedurch die sämmtlichen übrigen Lehren mindestens aufgewogen werden. Als erstes Princip des Wissens wird nämlich der Satz hingestellt, dass Dasselbe in derselben Hinsicht nicht sowohl sein als auch nicht sein könne. Es wird hiemit also geleugnet, dass Sein und Nichtsein Desselben in derselben Beziehung nebeneinander denkbar sei. Dieses oberste aller Principien der Erkenntniss wird gegen gewisse Anfechtungen der Herakliteer durch Aristoteles auch sonst zweckmässig vertheidigt, indem der fehlgreifende Versuch, aus dem Fluss der Dinge einen Fluss der Begriffe zu machen, in seiner confusen Natur die gebührende Charakteristik erfährt.

Was die erwähnten vier metaphysischen Kategorien anbetrifft, so ist der Lieblingsbegriff des Aristoteles bekanntlich derjenige des Zwecks. Seine Teleologie ist etwa das, was man als Gegenstück der freilich unvergleichlich geistvolleren Platonischen Ideenlehre anführen könnte. Die letztere wird von Aristoteles mit unverkennbarer Erbitterung und zwar in einer Weise bekämpft, die nicht grade von einem tieferen Verständniss der Platonischen Anschauungen zeugt. Der Hauptton wird auf die gesonderte Verdinglichung der Ideen als getrennter Wesenheiten gelegt, während doch bei Plato selbst die Vorstellungsart keineswegs eine derartig plumpe Gestalt aufweist. Höchstens kann darüber gestritten werden, wie sich Plato die Beziehung zwischen den ideellen Mustern und der wirklichen Existenz vermittelt gedacht habe. Es darf aber nicht, wie von Seiten des Aristoteles geschieht, von vornherein eine der rohesten Vorstellungsweisen untergeschoben werden. Auf diese Weise wird zwar die scheinbare Widerlegung sehr leicht gemacht; allein sie ist dann auch nur wie im Fall des Aristoteles eine Widerlegung des eignen Gebildes.

Wenn Neuere meinen, Aristoteles habe an die Stelle der Platonischen Idee den wesentlichen Begriff der Sache gesetzt und die derselben inwohnende Form zu einem entsprechenden metaphysischen Agens gemacht, so ist dies nur zum Theil annehmbar.

Es ist nämlich die Zweideutigkeit nicht zu vergessen, welche um den Begriff der Substanz spielt. Bekanntlich setzt Aristoteles zweierlei Substanzen voraus, indem er die einzelnen Dinge und die allgemeinen Gattungen oder Arten als zwei Ordnungen des Existirenden ansieht. Angesichts dieser Unterscheidung hat man sich zu hüten, sofort, etwa im Sinne der Hegelschen Auffassung, zu behaupten, Aristoteles habe die Platonische Idee in den Begriff der Sache verwandelt und auf diese Weise wohl gar die Conception seines Lehrers verbessert. In Wahrheit ist er vielmehr sich selbst nicht darüber klar geworden, dass die Wirklichkeit des Einzelwesens, wie er sie sich als letzten Träger aller übrigen Bestimmungen und Eigenschaften denken will, doch in irgend einer Beziehung zu der Wirksamkeit der Gattungssubstanzen unzweideutig vorgestellt werden müsse. Er hat für die Substantialität und Wirklichkeit jener zwei Factoren kein gemeinsames Maass und keinen Begriff, der das Denken ihrer Einheit repräsentirte. Hienach ist er also selbst sehr weit entfernt davon, die Kluft zu überbrücken, die er bei Plato als nur von der Phantastik erzeugt darzustellen beflissen ist. Er hat also nicht die Ideenlehre umgestaltet, sondern er hat, anstatt ihrem tieferen Gehalt in einer angemesseneren Form zu entsprechen, sich vielmehr in der Hauptsache bei seiner eignen Lieblingsvorstellung der als besondere Wesenheit zusammengefassten Gattungs- und Artmerkmale beruhigt. Nicht den Typus der Vollkommenheit, sondern das gemeine Gepräge, welches in jedem Fall und unter allen Umständen ein Erforderniss der Existenz einer Art ist, und welches auch in dem misslungensten Exemplar angetroffen werden muss, hat er besonders ins Auge gefasst und hiemit allerdings dem Geiste der Classification, aber nicht demjenigen der höheren Philosophie genügt. Der Zweck ist kein Begriff, der diese Lücke auszufüllen vermag. Ueberdies ist die Art und Weise, wie Aristoteles die Unzweckmässigkeiten ausserhalb des Gesichtskreises zu halten sucht, kein gutes Zeugniss für die Nachhaltigkeit seiner Ideen über die Rolle einer in den Dingen waltenden Vielheit von Zweckbestimmungen oder Endursachen. Die neuere Philosophie hat bekanntlich Mühe genug gehabt, den falschen Gebrauch des Zweckbegriffs kenntlich zu machen und das metaphysische Operiren mit der Zweckmässigkeitsidee in die gebührenden Schranken zu verweisen.

10. Unter den psychologischen Ideen, welche in Aristoteles

Schrift über die Seele enthalten sind, ist gleich die Definition der Psyche durch ihren scholastischen Charakter ausgezeichnet. Unter dem Namen einer Seele soll die Entelechie (Verwirklichung) eines physischen, mit Werkzeugen ausgestatteten Körpers gedacht werden. Die Philologen sind noch heute nicht darüber ins Reine gekommen, inwieweit sich eine Entelechie von einer Energie d. h. von einer Entwicklung des Unentwickelten unterscheide. Der Gegensatz von Dynamis und Energie, von Potentiellem und Actuellem, von einem Dasein der blossen Möglichkeit oder Anlage und einer entwickelten Existenz in der vollständigsten Wirklichkeit, — dieser Gegensatz, der sich durch das Beispiel des Saamens und der Pflanze hinreichend erläutert, zieht sich durch den gesammten Gedankenkreis des Philosophen, ist aber offenbar bei aller Richtigkeit doch sehr unfruchtbar. Er bringt nichts weiter zum Bewusstsein, als dass es ein Werden und eine Entwicklung sowie Dinge giebt, die in sich die Kräfte künftiger Gestaltungen gleichsam ruhend enthalten und nur auf die Reize warten, durch welche ihre Entwicklung angeregt und ermöglicht wird. Ebenso ist die Entelechie, wenn man sie nach der natürlichen Bedeutung dieses Worts versteht, nur eine Begriffsform, die, selbst wenn ihre Anwendung richtig wäre, uns über das Wesen der Sache nicht aufklärte. Entelechie ist Trägerschaft eines Zwecks, dessen Verwirklichung sie repräsentirt. Der Zweck ist in dem hier fraglichen Falle der mit Organen versehene Körper. Das Princip also, durch welches ein solcher Körper das ist, was er ist, und durch welches er das Ziel der Thätigkeit bleibt, wäre nach Aristoteles Seele zu nennen. Wir wissen aber hiemit von diesem Princip gar nichts, ausser etwa, wenn wir die Zweckvorstellung des Aristoteles besonders hervorheben und uns unter einer Seele etwa einen leibhaften Zweck zu denken versuchen. Alsdann befinden wir uns aber bereits auf dem Gebiet der willkürlichen Begriffsdichtung, welche schlimmer ist als jenes Nichtwissen. Es wird mithin in keinem Fall durch die Aristotelische Seelendefinition etwas gewonnen, und diese Leerheit der Vorstellung würde sich auch bei jeder andern Auslegung herausgestellt haben. Unsere Auffassung ist sogar die verhältnissmässig günstigste, indem sie den Zweck, der im Organischen seine rechte Stelle hat, dem Geiste des Aristoteles gemäss als den kennzeichnendsten Bestandtheil der Definition zur Geltung kommen lässt. Uebrigens ist, wie man bereits aus dem Angeführten schliessen

konnte, die Aristotelische Psyche ein sehr weiter Begriff, den man richtiger und deutlicher als Organisationsprincip bezeichnen würde. Dies hat jedoch die Verdinglichung desselben nicht gehindert, und so steht schon der Stagirit mit seiner Psychologie auf dem Boden einer ungehörigen Seelenhypostase.

Anzuerkennen ist dagegen die Unterscheidung verschiedener Stufen psychischer Wirksamkeit, namentlich die Unterscheidung des Princips der Ernährung und desjenigen der Empfindung oder, wie Aristoteles sich ausdrückt, der ernährenden und der empfindenden Seele. Vom heutigen Standpunkt wird man allerdings das Psychische erst mit der Empfindung beginnen lassen und in der sogenannten Psychologie nur das Reich des Bewusstseins zum Gegenstand nehmen. Indessen repräsentiren die Ernährungsfunctionen gleichsam das Pflanzliche im Thierkörper, und so rechtfertigt sich die Absonderung eines selbständigen und in relativer Unabhängigkeit fungirenden Ernährungsprincips.

Was Aristoteles mit dem thätigen und dem leidenden Verstand (der activen und der passiven Intelligenz) eigentlich gemeint habe, wird wohl niemals hinreichend aufgeklärt werden. Auch ist hieran wenig gelegen, da diese Begriffe offenbar mit seiner Theologie weit mehr als mit seiner Metaphysik und Psychologie zusammenhängen.

11. Die in der als Physika bezeichneten Schrift entwickelte Naturphilosophie ist eines der schwächsten Erzeugnisse dieser Gattung. Das Alterthum, welches überhaupt in diesem Gebiet nicht viel leistete, hatte dennoch bereits Besseres hervorgebracht. Es sei nur an die Eleaten und an die Atomiker erinnert. Die Bewegung ist der vorherrschende Begriff, aber nicht etwa in der klaren und einfachen Gestalt der mechanischen Ortsveränderung, sondern in einem allgemeineren Sinn, welcher mit der Veränderung überhaupt zusammenfällt und daher auch die Quantität und Qualität der Hergänge betrifft. Diese Erregung (denn Bewegung ist offenbar ein irreleitendes Wort) wird mit dem oben erläuterten Verhältniss von Anlage und Verwirklichung in Beziehung gesetzt. Sie soll sogar selbst als eine Entwicklung des Unentwickelten gedacht werden. Hiemit ist wiederum nur eine scholastische Hülse dargeboten, in welcher sich kein Kern findet. Die Ueberleitung vom Möglichen zum Wirklichen nennen wir je nach Umständen Entwicklung oder Verwirklichung, glauben aber dadurch, dass wir dem Hergang einen Namen geben, noch keineswegs das

Wissen bereichert zu haben. Wenn Aristoteles also die Bewegung als die Actualität des Potentiellen definirt, so hat er hiemit nichts weniger als einen Aufschluss gegeben, wohl aber die Einfachheit der gewöhnlichen Vorstellung einem unnützen Zwange unterworfen.

Wie weit ein derartiges Scheinwissen reiche, zeigt sich bei der ersten wirklich ernsthaften Frage. Man lese, wie sich Aristoteles über die Unendlichkeit des Raumes oder der Welt den Eleaten gegenüber auslässt, und wie er, ohne einer eignen Ueberzeugung fähig zu sein, dennoch ein breites, nach allen Richtungen ausgreifendes Raisonnement wagt, — und man wird nicht mehr zweifeln, dass die besten Zeiten subtiler Gedankenverknüpfung bereits eine todte Vergangenheit waren. Die Eleaten hatten sich für einen Aristoteles vergebens bemüht; denn sein dieser Art von Speculation nicht gewachsener Geist glaubte mit den allerdürftigsten Einwendungen auszureichen. Da sollte es an der Correspondenz in der Theilung von Raum und Zeit fehlen; da sollte eine Unendlichkeit die andere denkbar machen u. dgl.! Fragen wir aber nach den eignen positiven Vorstellungen des Aristoteles, so beschäftigt er sich statt mit dem Raum nur mit der mathematischen Körpergrenze, indem er übrigens eine Materie ohne Zwischenräume voraussetzt. Die Natur duldete nach ihm bekanntlich keinen leeren Raum, und dies wurde auch die Ansicht des Mittelalters, bis im Beginn der neuern Zeit ein Galilei den leeren Raum thatsächlich nachwies und darstellte und so die Theorie von der Scheu der Natur vor der Leerheit beseitigte.

Ganz besonders wird das unfruchtbare Hin- und Herwerfen vager Begriffe in dem Gerede über Schwere, Leichtigkeit u. dgl. sichtbar. Man erkennt hier sehr bald, dass man es mit nichts Anderem als den allergewöhnlichsten Rückwirkungen der unmittelbaren Sinneseindrücke zu thun habe. Derartige Wahrnehmungen gestalten sich bei Aristoteles sofort zu Theorien, und so gelangen wir unter Anderem zu der übrigens damals schon alten Idee, dass das Leichte nach oben, das Schwere nach unten gehe, sowie auch, dass die schweren Körper rascher niedersteigen. Vergleicht man derartige falsche Auslegungen mit dem wissenschaftlichen Verfahren eines Galilei, so bemerkt man, dass der Hauptfehler der alten Naturphilosophie in dem Operiren mit Begriffen zu suchen ist, die ohne Grössenbestimmungen gelassen werden. Das sogenannte speculative Verhalten war in Wahrheit

nichts als eine Hingabe an die willkürlichsten Begriffe, welche der erste beste Sinneseindruck angeregt hatte. Erst mit den Maassbestimmungen Galileis kam ein höheres wissenschaftliches Element in die Kenntniss von der Natur. Nun gab es nicht mehr eine Tendenz nach oben, sondern alle Körper, die leichtesten wie die schwersten, fielen im leeren Raum gleich schnell und zwar mit einer gesetzmässig bestimmbaren Geschwindigkeit.

Wie wenig Aristoteles mit dem Raume und im Raume mit seinen Naturanschauungen zurechtzukommen vermochte, haben wir gesehen. Es wäre denkbar, dass er bei einer Frage, die dem Subjectiven näher liegt, und in welcher bis jetzt die naturwissenschaftliche Denkweise noch nichts helfen konnte, glücklicher gewesen sein möchte. Das Wesen der Zeit ist noch heut ebenso wie das des Raumes ein nicht in allgemein anerkannter Weise entschiedenes Problem. Die Stelle, in welcher Aristoteles die Frage berührt, ob die Zeit ohne ein vorstellendes Subject sein könne, lässt nicht mit hinreichender Sicherheit ersehen, was seine eigne Meinung gewesen sei. Doch schon die Thatsache, dass er überhaupt eine Ansicht über die subjective Bedingtheit der Zeit nicht übergeht, verdient eine Hervorhebung, zumal seine eigentliche Definition der Zeit, derzufolge sie die „Zahl an der Bewegung“ sein soll, das zufällige Mittel der Messung mit den Eigenschaften des gemessenen Gegenstandes verwechselt. Die Zeit kann ebensogut durch eine schnelle als eine langsame Bewegung gemessen werden, und sie selbst wird ganz unabhängig von irgend einer Bewegung, ja sogar, wie von Kant, gradezu als die Form des Beharrens, niemals aber als etwas gedacht, was erst durch die Bewegung existirte. Im Gegentheil ist sie selbst die Vorbedingung, in welcher sowohl alles messbare Beharren als alle Veränderung erst möglich wird (vgl. über Aristoteles Zeitauffassung meine Abhandlung über Raum, Zeit und Causalität, Berlin 1861).

12. Die Menschenwelt ist vom Alterthum sowie überhaupt von der Philosophie weniger verkannt worden als die Natur. Die unmittelbare Nähe des Gegenstandes setzte die blosse Speculation in den Stand, doch wenigstens mit einigen richtigen Anschauungen zu operiren. Bei Aristoteles finden wir ausser einer nüchternen, wenn auch grade nicht tiefgehenden Moraldoctrin auch eine in einem gewissen Grade erfahrungsmässige und den Mannichfaltigkeiten des positiv Bestehenden zugewendete Staatslehre. Besonn-

dere Hauptschriften über Ethik und über Politik ergehen sich in breiteren Ausführungen, denen gegenüber jedoch für uns nur wenige Grundgedanken von Interesse sein können. Im Allgemeinen ist die Eudaimonie oder Glückseligkeit das leitende Princip des Verhaltens; jedoch soll die Lust nicht als etwas von vornherein Erstrebtes, sondern als eine von selbst hinzutretende Vollendung betrachtet werden. Hierin liegt, wenn nicht ein Widerspruch, so doch mindestens eine Zweideutigkeit. Der Philosoph, fortwährend durch seinen Zweckbegriff beherrscht, vermochte als allgemein anerkanntes Ziel nur die Glückseligkeit aufzufinden, und dennoch wollte er die Würde einer sich selbst befriedigenden sittlichen Haltung nicht aufgeben. Er speculirte unter dem Einfluss einer edleren Ueberlieferung und einer grossen Anregung. Sokrates und Plato hatten einen andern Zug vertreten. In dem Stagiriten kam es so zu sagen zu einem Compromiss, und hieraus erklärt sich jener Widerspruch oder wenigstens jene Unbestimmtheit. Im Grunde war es ihm um die Eudaimonie als regelndes Princip und als Zweck des Handelns zu thun.

In der Lehre von den sittlichen Vorzügen oder sogenannten Tugenden legt er mit Recht nicht allein auf das Wissen, sondern ganz besonders auf die Gewohnheit und erworbene, gleichsam zur andern Natur gewordene Fähigkeit grösseres Gewicht. Dagegen ist seine Unterscheidung zwischen den im engern Sinne sittlichen und den nur in der Sphäre der Einsicht residirenden Trefflichkeiten bedeutungslos und unfruchtbar, obwohl für die Ausfüllung der Schulmusse der fragliche Gegensatz von „ethischen und dianoëtischen Tugenden" ein willkommenes Thema bleiben mag. Das leitende Princip in der Werthbestimmung der sittlichen Eigenschaften ist bei Aristoteles nichts weiter, als eine sehr äusserliche Anwendung eines der uralten, sprüchwörtlichen Weisheitssätze, dass nämlich das Maass das Beste sei. Die sittlichen Trefflichkeiten oder sogenannten Tugenden sollen stets in nichts weiter bestehen, als in dem Einhalten der Mitte zwischen zwei äussersten Handlungsweisen. Demnach bestimmt sich z. B. die Tapferkeit als etwas Mittleres zwischen Verwegenheit und Feigheit, die Freigebigkeit als Mitte zwischen Verschwendung und Geiz u. s. w. Die „goldene Mittelmässigkeit" darf uns als Princip bei Aristoteles nicht überraschen; denn man hat schon von ihm im Alterthum gesagt, er sei „mässig gewesen bis zum Uebermaass". Die Ironie dieses Satzes kennzeichnet, wenn wohl verstanden, auch die ganze,

dem Stagiriten eigne Methode. Er hält die äusserliche Mitte zwischen Speculation und Empirie ein und bewegt sich unter einem doppelten Einfluss, indem er einerseits in einem gewissen Maass die Gedankennothwendigkeit und ebenso in einem gewissen Maass auch das Gebiet der erfahrungsmässigen Thatsachen zur Geltung kommen lässt, keinem von beiden aber völlig gerecht zu werden vermag.

13. Seine Politik ist bisweilen gerühmt worden, weil sie den Staat nehme wie sie ihn findet. Allerdings versucht Aristoteles keine Construction der staatlichen Verhältnisse in der Weise eines Plato. Auch verwirft er eine zu seiner Zeit vielfach angenommene Anschauungsweise, derzufolge die Entstehung des Staats auf den Willen der Einzelnen zurückgeführt und die politischen Gebilde als mehr oder minder willkürliche Compositionen angesehen wurden. Er stellt dieser Auffassung seine berühmt gewordene Formel entgegen, dass der Mensch von Natur ein politisches Wesen sei, und dass der Staat früher sei als der Einzelne. Etwas schärfer betrachtet, ergeben diese Aussprüche nur die triviale Wahrheit, dass die Anlage zur politischen und gesellschaftlichen Verbindung mit der Species Mensch verbunden sei, und dass daher die Nothwendigkeit, vermöge deren ein politisches Band existirt, ihren letzten Grund nicht in der Einzelwillkür, sondern in etwas haben muss, wodurch die letztere selbst geleitet wird. Die Paradoxie, dass der Staat früher sei als der Einzelne, betrifft also nur das Rangverhältniss des Allgemeinen zum Besondern und des wesentlichen Typus zu seiner speciellen Ausprägung.

Eine Art Zergliederung des Gegebenen bestimmt den Aristoteles, in seiner Politik mit den einfachsten Einheiten und Verbindungen zu beginnen und auf diese Weise von der Familie durch die Gemeinde zum Staatsverband gleichsam aufzusteigen. Dieser Weg hat eine gewisse Anschaulichkeit für sich; man erkennt die äusserliche Zusammensetzung der Theile, aber man erfährt nichts Besonderes über die Art und Weise, wie innerlich das Wesen des Menschen als leitendes Princip politischer Gemeinschaftsbildung wirksam werde. In dieser Beziehung hat Plato ungeachtet des utopistischen Charakters seiner Hauptschrift dennoch die gründlichere Methode befolgt. Die Idee, dass die Gattung dem Range nach dem Einzelwesen vorangehe und mithin auch der Staat mit seinem Typus von vornherein und so zu sagen noch vor der Existenz der bestimmten Wirklichkeit vorhanden sei, bleibt eine leere Allgemeinheit, ja ihr Ausdruck kann zur

blossen Phrase herabsinken, wenn nicht eingehende Rechenschaft über die besondern Seiten jenes Verhältnisses abgelegt wird. Hieran fehlt es aber bei Aristoteles sowie bei allen denen, welche noch heute sich das Problem der natürlichen Staatsbildung dadurch leicht machen, dass sie die historischen Thatsachen kurzweg durch die allgemein menschliche Anlage, mithin durch eine „verborgene Eigenschaft“ erklären und uns so statt wirklicher Erkenntniss nur ein unausgefülltes Blankett liefern. Der Streit zwischen den beiden Richtungen der Staatstheorie ist demnach durch die Aristotelische Formel noch keineswegs entschieden.

In der Kennzeichnung der verschiedenen Staatsverfassungen unterscheidet Aristoteles die normalen Gebilde, die er sämmtlich unter Umständen für gut erklärt, von ihren Ausartungen. So sind Aristokratie und Monarchie regelrechte Typen, während ihnen als Ausartungen die Oligarchie und die Despotie entsprechen. Die verderbten Formen unterscheiden sich von den guten dadurch, dass ihre Träger den eignen Nutzen über denjenigen des Gemeinwesens setzen. Ausser mit den einfachen Gebilden beschäftigt sich Aristoteles auch mit dem Gedanken einer die verschiedenen Elemente einschliessenden Verfassungsgestaltung, die ihm einen besondern Grad von Vollkommenheit zu vertreten scheint. Man hat diese Ideen in neuerer Zeit, obwohl mit Unrecht, als eine Vorwegnahme des modernen Constitutionalismus oder gar eines gemischten Repräsentativsystems angesehen. In Wahrheit ist aber Aristoteles nur seinem uns von der Ethik her bekannten Sinn für ein mittleres Maass oder, wenn man will, für das Mittelmässige gefolgt, ohne hiemit in seiner Theorie der Politik und der Verfassungsgebilde auch nur im Entferntesten diejenige Schärfe zu erreichen, durch welche im Eingange der neuern Zeit ein Macchiavelli sich auszeichnete und noch heute unsere Anerkennung erzwingt. Auch Macchiavelli hat die Theorie von der Corruption der normalen Verfassungsformen, wie er musste, beibehalten; aber er hat ihr eine Gestalt gegeben, aus welcher noch heute unsere Historiker und Philosophen zu lernen haben. Was in der Politik des Aristoteles mit ihrer trägen Zergliederung stagnirender Thatsachen überall vermisst wird, nämlich der reformatorische Drang, erklärt sich nur zum Theil aus der Zeit und den Zuständen. Dieser Mangel, der freilich nicht ohne Hinblick auf die ertödtende Alexandrisirung der Griechischen Welt und auf die Macedonischen Beziehungen des Philosophen betrachtet werden sollte, stimmte

doch übrigens zu dem ganzen Charakter seines mässigen und bescheidenen Denkens. Selbst die falschen Griffe und Neigungen der Phantasie eines Plato waren in dieser Hinsicht weit edler ausgefallen, als die begnügliche, am Wust gewöhnlicher Thatsachen mit scholastischer Behaglichkeit klaubende Zerlegungskünstelei des Stagiriten.

14. Es wäre völlig überflüssig, Aristotelische Kunsttheorien im Zusammenhang dieser Gesammtgeschichte der Philosophie auch nur zu erwähnen, wenn nicht eine derselben ausser dem Interesse, welches ihr streitiger Sinn in neuerer Zeit mehr rege gemacht hat, auch noch eine gewisse, für die Persönlichkeit kennzeichnende Kraft für sich hätte. Die von der Tragödie gegebene Definition lässt, so sehr auch die betreffende Stelle der Poetik verschiedenen Auslegungen zugänglich sein mag, im Zusammenhang mit andern Aeusserungen doch so viel deutlich erkennen, dass der Urheber derselben sein auf das mittlere Maass gerichtetes Wesen auch in der Auffassung des Tragischen nicht verleugnet habe. Nach ihm darf der Held der Tragödie nicht völlig frei von Schuld, aber auch nicht übermässig mit derselben belastet sein. In dem einen Fall würde sein Untergang, in dem andern Fall unsere Theilnahme nicht motivirt sein. Dieser moralische Standpunkt erfordert also, um den Ausdruck eines modernen Statistikers zu brauchen, einen „mittleren Menschen", und es mag den Dichtern überlassen bleiben, wie sie aus solchem Stoff ihre Helden in zulänglicher Weise hervorgehen lassen. Eine kritische Aesthetik, für welche eine scholastische Tradition dieser Art ebensowenig wie das Dogma von den drei Einheiten eine Fessel sein darf, kann nur über die Mühe erstaunen, welche auf die paar isolirten Zeilen gewendet worden ist, um die Meinung des antiken Philosophen über das Wesen der Tragödie festzustellen. Den Worten nach besteht letzteres in der Erregung von Furcht und Mitleid und in der Reinigung von derartigen Affectionen. Offenbar ist jede, sei es veredelnde oder blos befreiende Wirkung auf gewisse Gemüthsbewegungen etwas Zufälliges, was das Wesen der Sache nicht ausmachen kann. Es bleibt also nur die besondere Nennung von Furcht und Mitleid als indirecte Bezeichnung des Charakters der Handlung in Frage. Es scheint jedoch durchaus nicht annehmbar, dass die tragische Wirkung auf etwas Anderem als auf einer Theilnahme an dem Walten der grossen Leidenschaften in ihrer höchsten Bethätigungsart beruhen könne. Die letztere kann sich nun

aber begreiflicherweise nur da vollständig entfalten, wo sie sich auch in der Richtung auf den Tod bewährt und grade durch den Untergang ihres Trägers als das Entscheidende geltend macht. Furcht und Mitleid sind aber Erregungen, die weder genügen, noch überhaupt passen, um die subjective Einwirkung des Tragischen, begegne es uns im Leben oder in der Kunst, auch nur kenntlich zu machen. Anders würde zu urtheilen sein, wenn nicht gemeines Mitleid, sondern das allgemeine Gefühl der Theilnahme am Schicksal des Menschlichen in Frage wäre. Indessen ist Aristoteles in der Begriffsbestimmung der Tragödie selbst offenbar nicht glücklicher gewesen, als in der erwähnten Vorschrift über die Beschaffenheit ihres Helden.

15. In allen Verzweigungen der Philosophie haben wir die wichtigsten Züge der Aristotelischen Gedankenhaltung kennen gelernt und zugleich mehrmals Gelegenheit gehabt, den scholastischen Charakter seiner Aufstellungen zu bemerken. Es bleibt uns noch ein Wort über die antike Scholastik überhaupt übrig. Sie ist durch Aristoteles in weit höherem Grade vertreten, als die antike Dialektik durch Plato. Der Stagirit ist mit mehr Recht der Vater der Scholastik, als der Vater der Logik zu nennen; denn von der ersteren wissen wir gewiss, dass sie ihm eigenthümlich angehört. Unter Scholastik im Allgemeinen ist hier natürlich jede Verschulung überhaupt und jede Verknöcherung lebendiger Wissenschaft zu verstehen, durch welche nichtssagende Formeln oder wenigstens rein formale Begriffe an die Stelle wirklicher Einsichten treten. In Verbindung mit einer gewissen Gelehrsamkeit kann hiedurch der Schein des Wissens in höchst trügerischer Weise erregt und der lebendige Trieb der Forschung durch die Aufnöthigung des hohlen Treibens unterdrückt werden. Die mittelalterliche und die nach ihr geformte moderne Scholastik unterscheiden sich von derjenigen des Aristoteles zunächst dem Grade nach und ausserdem noch durch den allerdings sehr wichtigen Umstand, dass sich die sogenannten Speculationen des Mittelalters und der neuern Zeit noch in den von vornherein durch die Kirche vorgeschriebenen Bahnen zu bewegen hatten. Indessen dürfen wir uns Aristoteles in seinem Philosophiren ebenfalls nicht als völlig emancipirt von allen Rücksichten auf das damalige religiöse und politische System vorstellen. Aeusserlich war er in dieser Beziehung offenbar nicht frei; dass er es innerlich gewesen, ist bei der Art, wie er sich über eine Theologie als über die höchste

Wissenschaft auslässt, auch nicht unbedingt anzunehmen. Jedenfalls hat auf eine Natur, wie die seinige, der Verfall der damaligen Zeit seine Wirkung in einem gewissen Maass üben müssen. Wer, wie er, überall die Mitte suchte, musste auch dem Einfluss der nach entgegengesetzten Richtungen treibenden Bestimmungsgründe des Denkens und Meinens mehr ausgesetzt sein, als ein stärker pointirter Geist. Es würde allen Grundsätzen natürlicher Schlussfolgerung widersprechen, wenn wir nicht annehmen wollten, dass ein Aristoteles seiner Zeit nicht allzu fremd geblieben sei. Er hatte es verstanden, auf dem Fuss dieser Zeit zu leben und aus seiner philosophischen Thätigkeit colossale Summen zu ziehen; er hatte eine Reihe von Jahren am Macedonischen Hofe philosophirt und königliche Pädagogik getrieben! Ein solcher Mann, dem es so trefflich gelungen war, den Zeitinteressen zu entsprechen, sollte nicht auch in seinem Denken, welches er zu einem grossen Theil auf die praktischen und politischen Dinge richtete, dem Zuge der Zeit, wenn auch nur „mässig", nachgegeben haben? Die Scholastik, die in seinen Schriften herrscht, erklärt sich also zum Theil auch aus dem Hinwegsein über den schöpferischen Drang nach mehr als formelhafter Wahrheit, wie es der Zeit selbst bereits eigen war. Es wäre sogar ungerecht, einem Aristoteles gegenüber mit der Zumuthung eines wesentlich andern Verhaltens aufzutreten.

Die blossen Begriffsschaalen stellen sich unwillkürlich als bequeme Auskunftsmittel ein, wo es gilt, den Mangel eines Gedankeninhalts zu verdecken und dem allgemeinen Gefühl, dass über eine Frage doch etwas aufgestellt werden müsse, Rechnung zu tragen. Eine derartige Ausfüllung der Lücken ist die vom Instinct eingegebene Manier des Schulmeisterthums und des hohlen Müssiggangs der Speculation aller Zeiten, aber ganz besonders derjenigen Epochen, in denen das Wissen oder eine gewisse Art des Wissens den lebendigen Antrieb zur Vermehrung einbüsst und so gleichsam auf den scholastischen Sand geräth. Es hat dann seine Existenz fast nur noch innerhalb der Schulen, und dieser letztere Umstand ist jederzeit das sicherste Merkmal der scholastischen Entartung. Für die Gestaltung der letzteren im Alterthum und zunächst unter den Händen des Aristoteles mögen noch einige Züge hier Platz finden.

Fast jede Definition eines metaphysisch erheblichen Begriffs trägt einen scholastischen Charakter. Es sei jedoch, um nur das

bereits von der neuern Wissenschaft Ausgemachte herbeizuziehen, nur an die „substantiellen Formen“ und die „verborgenen Eigenschaften“ erinnert. In den neuern Jahrhunderten hat namentlich die Naturforschung diese scholastischen Gebilde stets als Abwege signalisiren müssen, und die bedeutenderen Forscher haben bisweilen ausdrücklich, wie z. B. Newton, vor jenen hohlen Gebilden mit verächtlichem Seitenblick gewarnt. Auch ist es in der That eine herrliche Erklärung, für eine Erscheinung einfach eine zu Grunde liegende Eigenschaft vorauszusetzen, deren Wesen eben darin besteht, jene Erscheinung hervorzubringen. Ohne eine solche Eigenschaft ihrer Existenz oder Beschaffenheit nach zu kennen, giebt man ihr einen Namen, und dann ist das scholastische Wissen fertig. Derartige verborgene Qualitäten spielen nun offen oder maskirt im Wissen des Aristoteles eine grosse Rolle. Ja sie finden sich bei näherer Untersuchung selbst da, wo man sie zunächst gar nicht vermuthet. In dieser Beziehung sei z. B. an den oben erörterten Fall der Definition einer Seele erinnert. Auch diese von Aristoteles gemeinte Seele erweist sich schliesslich als eine blos vorausgesetzte, nicht näher bekannte Wesenheit, mithin als das, was man als eine willkürlich untergeschobene „verborgene Eigenschaft“ zu bezeichnen pflegt.

Uebrigens sind zur Scholastik auch noch diejenigen Vorstellungsformen zu rechnen, welche, wie der Gegensatz von Dynamis und Energie, und ganz besonders der erstere dieser beiden Begriffe, also derjenige einer unentwickelten Anlage und ähnliche Gebilde zur Ersetzung wirklicher Einsichten über die realen Entwicklungsverhältnisse oder wohl gar zu metaphysischem Gebrauch gedient haben. Es ist hiebei, um die ganze Tragweite eines solchen Hantirens zu ermessen, nur zu bedenken, wohin in neuster Zeit das Verfahren mit einem analogen Begriff, nämlich mit dem des sogenannten Ansichseins bei einem Hegel geführt hat. Wer diese neuste, übrigens der antiken zu einem grossen Theil entlehnte Scholastik des „Ansich“ und „Anundfürsich“ in ihrer ganzen Ausdehnung kennen zu lernen das Vergnügen oder vielmehr Missvergnügen gehabt hat, wird bei einiger Abschwächung der so erhaltenen Eindrücke einen sichern Rückschluss auf die antike Scholastik, in welcher die „Anlage“ gleich dem Allerbekanntesten vollgültigen Curs hatte, zu machen vermögen. Nur wird er hiebei zu Gunsten des Aristoteles nicht zu übersehen haben, dass der alte Philosoph noch nicht auf formale Logik zu verzichten und

dieselbe mit einer dreieinigen Logoslehre zu vertauschen Veranlassung gehabt hatte. Für diejenigen, welche sich mit den Urschriften des Aristoteles befassen, wäre noch Vielerlei anzuführen, was bisweilen bis zur Unübersetzbarkeit verschult ist. Da jedoch für die Kenner der Originalschriften eine blosse Hinweisung genügt und Andern nicht zugemuthet werden kann, die im Deutschen schwieriger wiederzugebenden Beispiele in grösserer Fülle erträglich zu finden, so sei nur an jenes sonderbare Gebilde erinnert, dessen wörtliche Uebersetzung lautet: „Das was war Sein". Der Begriff eines Seins, welches dem Gewesensein entspricht und daher das sich gleich Bleibende andeuten sollte, ist eine naheliegende, aber keineswegs gesicherte Auslegung jener Aristotelischen Formel. Ueber allen Zweifel hinaus ist nur so viel gewiss, dass wir es in der erwähnten Wörtercombination mit einer unfruchtbaren scholastischen Wesenheit zu thun haben.

16. Neuere Aristoteliker haben auf einige Vorstellungsformen besonderes Gewicht gelegt, die, wenn auch grade nicht Leerheiten blosser Scholastik, so doch auch gewiss nicht Errungenschaften des Wissens zu nennen sind. Dahin gehört z. B. die Unterscheidung zwischen dem, was im Erkennen für uns das Frühere, und was dagegen an sich d. h. vom Standpunkt der schaffenden Natur als das Ursprünglichere vorauszusetzen sei. Aristoteles nimmt regelmässig an, dass hier ein umgekehrtes Verhältniss stattfinde. Das in der Erkenntniss Letzte soll von Natur das Erste und das in der Erkenntniss Erste das von Natur Letzte sein. Für die Erkenntnissart, die von Aristoteles als die ausschliessliche vorausgesetzt wird, hat jener Satz Einiges für sich. Wer indessen bei dem Gange der Erkenntnissbildung nicht blos die eine Richtung und den einen Factor derselben vor Augen hat, sondern ausser an den vollständigen empirischen Stoff auch an die im Verstande maassgebenden Begriffsformen und apriorischen Nothwendigkeiten denkt, wird im Gegentheil, wenn er überhaupt in dieser Richtung metaphysische Aufstellungen vornehmen will, von der Grundansicht ausgehen, dass die Rang- und Richtungsverhältnisse in der Hervorbringung des Wissens den Ueber- und Unterordnungen sowie dem Gange der schaffenden Natur parallel laufen. Bei Aristoteles ist freilich der dürftige Inhalt des fraglichen Satzes der, dass wir zunächst das Fertige der Natur sinnlich wahrnehmen und zu den Allgemeinheiten, die in der Natur dem Range nach dem concreten Dasein vorangehen, erst durch Zergliederung ge-

langen. Wir haben also wieder die analytische Einseitigkeit und die Vernachlässigung des synthetischen Elements vor uns, auf die wir schon bei Erörterung der Aristotelischen Logik hinweisen mussten.

Ein anderes und wohl das günstigste Beispiel von neuerdings besonders hervorgehobenen Schematisirungen des Stagiriten ist die Vorstellung, dass im Organischen und sonst die niedere Stufe ohne die höhere, nicht aber umgekehrt die höhere ohne Einschluss der Existenzart niederen Ranges bestehen könne. Die Pflanze ist eine niedere Stufe für sich; allein sie muss in dem Thier durch das vegetative System der Ernährung, wenn auch in veränderter Weise, als eingeschlossene Grundlage der höheren empfindenden Existenz vertreten sein. Giebt es überhaupt eine Rangordnung und Gliederung in den Verhältnissen des Seins und Wissens, so muss die Abhängigkeit und Unabhängigkeit sich allerdings nach einem ähnlichen Schema, wie das Aristotelische ist, begreifen lassen. Nur ist hier wiederum daran zu erinnern, dass auch die Abhängigkeit aus einem doppelten Gesichtspunkt und einer doppelten Richtung gedacht werden muss, und dass Aristoteles hier wiederum nur die eine mehr äusserliche und bei Gelegenheit des Classificirens leicht wahrzunehmende Seite des Verhältnisses berücksichtigt hat. Die niedere Stufe hat ihren Platz und ihr Wesen einem Arrangement zu verdanken, für welches die Existenz einer höhern Artung des Seins eine unentbehrliche Voraussetzung ist. Aeussere Aufeinanderfolge und innere Abhängigkeit sind im Stufengange und in den Combinationen der Natur nicht einunddasselbe, sondern repräsentiren zweierlei Beziehungen der Isolirung und Vereinigung.

Es wäre gar nicht erforderlich gewesen, noch schliesslich auf die erläuterten Schemata einzugehen, wenn sich nicht die Bemühungen moderner Aristoteliker an jeden nur einigermaassen brauchbaren Zug geheftet hätten, um ihren Meister in einem andern Licht zu zeigen, als in welchem ihn die sich von der mittelalterlichen Scholastik lossagende Wissenschaft bisher betrachtet hat.

17. Die Würdigung des Aristoteles in der neuern Zeit ist durchaus nicht so fehlgreifend, als einige Meinungen, die in unserm Jahrhundert, zwar nicht von Philosophen ersten Ranges, ja überhaupt nicht von eigentlichen und ernsthaften Philosophen, sondern nur von einzelnen Philologen der Philosophie sowie auch bisweilen von Leuten ausgegangen sind, deren grob empirischem

und compilatorischem Sammelgeiste die verhältnissmässige Breite und Massenhaftigkeit der Arbeiten des Stagiriten imponiren musste. Wer sich durch den äusserlichen Universalismus oder vielmehr Collectivismus nicht täuschen lässt und weder die scholastischen Formen noch jenes Suchen nach der Mitte vergisst, wird das verwerfende Urtheil, in welchem grade die bedeutsamsten Philosophen der neuern Zeit einig sind, ganz in der Ordnung finden. Er wird auch durchaus nicht überrascht sein, wenn auch auf andern Gebieten die ersten Geister ihrer Zeit stets das Gefühl bekundet haben, Aristoteles sei eine nicht im höhern Sinne philosophische, sondern eine mehr mit Inventarisirung und Orientirung in der nächsten Umgebung, sei es der Dinge, sei es der Meinungen, beschäftigte Capacität gewesen. Ein Goethe, der in dieser Beziehung sicherlich nicht parteiisch sein konnte, hat dennoch jenes Gepräge der Aristotelischen Art und Weise lebhaft genug empfunden. Was aber die Geister anbetrifft, denen die neuere, kritischer geartete Philosophie ihr Dasein verdankt, so sind sie wenigstens in dem einen Punkt einig, dass der Aristotelismus mit einer gründlichen Methode unverträglich sei. Der Hauptvertreter des Englischen Kriticismus, John Locke, sprach sich ironisch genug darüber aus, was herauskommen werde, wenn die Gelehrten über die wahren Aristotelischen Meinungen einmal einig geworden sein würden. Sogar der doch selber verschulte Kant redet von einem Aristoteles, wenn er besonders anerkennend verfahren will, wohl gelegentlich einmal als von einem „scharfsinnigen Manne“, aber von nichts mehr. Auch bekundet seine schon oben erwähnte Ansicht von der „antiken Kunst wortreich zu schwatzen“ und von der „falschen Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren“ unverkennbar genug seine Auffassung des Aristoteles. Einem Schopenhauer, dem bedeutendsten und würdigsten Philosophen der nachkantischen Phase, erschien, alles universellen Umfangs ungeachtet, die Aristotelische Art zu denken doch als eine solche, die grade dann abbreche, wenn man das rechte Eingehen auf die Sache und eine befriedigende Lösung eben erwarte. Die ganze neuere Philosophie seit Cartesius und Bacon beruhte in ihrer modernen Freiheit auf dem Bruch mit dem Aristotelismus, in welchem ihr der Unterschied von etwas mehr mittelalterlicher Färbung oder aber textmässigerer Auffassung mit Recht gleichgültig blieb. Was hätte auch einem Spinoza die Berücksichtigung des Aristoteles nützen sollen? Auf den Urheber des Englischen Empirismus, auf

Bacon von Verulam, will ich mich nicht unbedingt berufen. Indessen wie man auch über seine Bedeutung denken möge, seine Verachtung der Aristotelischen Ueberlieferung ist jedenfalls keine Frucht einer gegen die empirische Untersuchungsart eingenommenen Richtung gewesen.

Einen noch zutreffenderen Ausdruck fand die Verachtung des Aristoteles und namentlich auch seiner metaphysischen Schrift bei Hobbes, dem man Unkenntniss Griechischer Literatur sicherlich am wenigsten vorwerfen kann, der aber grade im Hinblick auf die Aristotelischen Hauptschriften und nicht blos auf das Universitätstreiben seiner Zeit der Philosophie als ihr Widerspiel die herrschende Aristotelie gegenüberstellte. Not philosophy but Aristotelity war sein Schlagwort zur Kennzeichnung jenes Unwesens, welches die Philosophie, die nicht auf Autoren beruhe, von einem Autor ähnlich wie von einer Bibel oder einem Corpus juris abhängig machte und noch obenein im Dienste der Theologie verwerthete. Seine besondern verwerfenden Urtheile gingen aber nicht auf dieses Unwesen allein, welches damals überall von den Urhebern der modernen Wissenschaft verachtet und gegeisselt worden war, sondern unmittelbar auf die Metaphysik, Politik und Ethik des alten Autors selbst. In einer andern Beziehung hatte aber schon der hochsinnige Giordano Bruno das Richtige getroffen, indem er als das Gute, was sich in den Schriften des Aristoteles finde, das dem Stagiriten selbst Fremde und von andern Philosophen Uebernommene ansah und hiebei zutreffend voraussetzte, dass Aristoteles wohl an Eitelkeiten und Leerheiten schaaler Einbildung, aber nicht an echten natürlichen Gedanken fruchtbar gewesen sei.

Begeben wir uns dagegen unter die Philosophen zweiten Ranges und zwar diejenigen unter ihnen, die einer Restauration mittelalterlicher Züge der Philosophie am nächsten stehen, so treffen wir sofort auf ein günstigeres Verhalten gegen die Aristotelische Ueberlieferung. Leibniz, der echte Typus der eben erwähnten Gattung und selbst mehr Gelehrter als Philosoph, honorirt die Autoritäten selbstverständlich schon als solche, und wenn er auch nicht allzu viel von Aristoteles weiss, so ist er ihm doch in seinem Philosophiren in mancher Hinsicht, wenigstens der scholastischen Denkart nach, nahegekommen. Wir dürfen uns daher nicht wundern, die neuste Aristotelik oft mit der Vorliebe für den wieder hervorgesuchten Pfleger der Monadenfiction Hand in Hand

gehen zu sehen. Im Gegentheil müssen wir hierin ein charakteristisches Symptom erkennen. Soweit es im neunzehnten Jahrhundert eine Restauration des Aristotelismus und ihm günstiger Richtungen giebt, ist das Maass des Einflusses dieser Richtung unverkennbar auch ein Maass der rückläufigen Bewegung und des Verfalls der Philosophie. Ja es würde sogar nicht schwer sein, im Einzelnen nachzuweisen, dass die neusten Pfleger und Anpreiser Aristotelischer Weisheit auch in andern Beziehungen, namentlich was die Autorität der Kirche betrifft, eine ähnliche Rolle spielen, wie die Scholastiker des Mittelalters, nur mit dem Unterschiede, dass in dem modernen Fall die der Scholastik eigenthümliche syllogistische Schärfe zu fehlen pflegt, und dass die Unterwerfung unter die fremdartige Autorität heute nicht mehr als nothwendiges, sondern als selbstgewähltes Dienstverhältniss angesehen werden muss.

18. Um die herkömmlichen Vergleichungen von Plato und Aristoteles nicht mit Stillschweigen zu übergehen, sei bemerkt, dass der Unterschied beider nur in neuerer Zeit fälschlich umgedeutet worden ist, während übrigens schon vom Alterthum her der den Contrast bildende Hauptzug stets in die Augen fiel. Aristoteles ist eine sehr nüchterne, empirische und vermittlungsbeflissene Natur gewesen, während Platos ideale Haltung noch von Niemand verkannt werden konnte. Aus diesem Grunde ist auch der philosophische Universalismus beider von durchaus verschiedener Art. Der eine beruht, wie schon oben bemerkt, auf der centralen Kraft des Geistes, während der andere in den verschiedensten Punkten der Peripherie heimisch ist. Der eine bemüht sich um die erschöpfende Allseitigkeit des Gedankens und seiner Verzweigungen, der andere um die Aufzählung einer Menge an den Aussenenden genommener Gesichtspunkte. Der Vertreter des ersteren verfährt speculativ und im höheren Sinne philosophisch, während der Träger des letzteren nicht eigentlich inductiv, sondern nur nach der Weise des gelehrten Wissens arbeitet. Auch der Stil zeigt die gewaltige Kluft. Bei Plato bekundet sich in ihm die gestaltende Kraft, während die Aristotelische Schreibart und oft genug sogar der Satzbau fast gestaltlos zu nennen ist und die Verzwicktheit in der Bildung von Kunstausdrücken die edle Natur der Griechischen Sprache verhöhnt.

Neuerlich hat man allerdings den Versuch gemacht, die Deutlichkeit des gekennzeichneten Gegensatzes zu verwischen und dem

Aristoteles höhere speculative Eigenschaften beizulegen, welche diejenigen Platos wohl gar noch hinter sich lassen sollen. Bezeichnend ist indessen, dass diese vermeintliche Berichtigung eines Irrthums aller früheren Zeiten selbst von einer Gattung moderner Scholastik, nämlich von der Hegelschen Philosophie ausgegangen ist, die sich bekanntlich auch in andern Fällen, z. B. in der Charakteristik des Gegensatzes von Goethe und Schiller bemüht hat, die Ergebnisse des unbefangenen Urtheils auf den Kopf zu stellen.

Die Erheblichkeit des Unterschiedes im Wesen des Plato und Aristoteles dürfte auch wohl schon ganz ursprünglich aus der schliesslichen Gestaltung ihrer persönlichen Beziehungen zu erkennen sein. In dem Maasse als Aristoteles seine Eigenart ausbildete und hervortreten liess, wurde auch sein Verhältniss zu Plato immer kühler und ging zuletzt in eine Spannung über, die nur von denen geleugnet werden kann, welche die Sprache der Thatsachen nicht verstehen. Plato hat nicht „den Leser“ sondern seinen Neffen zu seinem Nachfolger in der Akademie bestimmt, und wenn Aristoteles nach dem Tode seines Lehrers Athen auf eine Reihe von Jahren verliess, so bekundete dieser Umstand unter den fraglichen Verhältnissen nur die schon vorher erzeugte Spannung zu dem Stifter der akademischen Schule. Die Art und Weise, wie Aristoteles die Platonische Ideenlehre bekämpft, bestätigt die auch übrigens nothwendige Voraussetzung; denn die betreffende Polemik lässt deutlich genug durchblicken, dass die Gegnerschaft nicht blos der Sache, sondern auch ihrem Träger galt. Uebrigens soll aus diesen Spuren der Spannung, ja sogar aus der zu Grunde liegenden Gesinnung selbst, dem Aristoteles, der seinen Lehrer früher besonders hochstellte, abgesehen von der materiellen Berechtigung der Polemik, gar kein Vorwurf gemacht werden. Diese Thatsachen sollen nur den innern wesentlichen Gegensatz der Naturen bestätigen, ohne welchen derartige Verhältnisse nicht motivirt sein würden.

Raphaels Gemälde „die Schule von Athen“ hat übrigens den philosophischen Aufschwung Platos im Vergleich mit der gewöhnlicheren Haltung des Aristoteles auch symbolisch veranschaulicht, indem es an ersterem gleichsam die ewige Jugendfrische noch im Alter fixirte, für letzteren aber ein minder ideales Gepräge wählte.

19. Die Peripatetische Schule zeigt, wie dies auch nicht anders zu erwarten ist, noch weniger eigenthümliche Züge als die Akademie. Der erste Nachfolger des Aristoteles ist der von ihm

selbst indirect bezeichnete Theophrast von Lesbos, den dann wiederum Strato von Lampsakus ersetzt. Der letztere hat eine ausgeprägter physische Richtung und betont die Untrennbarkeit des Verstandes von der sinnenmässigen Auffassung. Der erstere hatte sich besonders um die Pflanzenkunde bemüht, und überhaupt möchte es schwer sein, an den Peripatetikern der nächsten Jahrhunderte irgend etwas Anderes hervorzuheben, als ihre zunehmende Neigung, den Mangel an Philosophie im besten Falle durch Naturwissen oder sonst durch positivistisches Material zu verdecken. Erst einer noch späteren Epoche, die gegen den Anfang unserer Zeitrechnung hin beginnt, gehört die Beschränkung auf die blossen Auslegerkünste und auf das gelehrt sklavische Verhalten zu den Schriften des Aristoteles an. Andronikus von Rhodus und Alexander von Aphrodisias, der erstere um das Jahr 70 vor, der letztere 200 Jahre nach dem Anfang unserer Zeitrechnung zu setzen, sind Repräsentanten der zweiten, fast philologisch zu nennenden Richtung. Andronikus war Herausgeber, Sammler und Ordner der Aristotelischen Schriften und soll die logischen Werke als Organon an die Spitze gestellt haben. Alexander erhielt, was sehr bezeichnend ist, den Beinamen des Auslegers (Exegeten).

Das immerhin eigenthümliche und bei oberflächlicher Betrachtung manchen Naturen imponirende Schicksal des Aristoteles bei den Arabischen und mittelalterlichen Philosophen kann hier nicht weiter verfolgt werden. Genug, dass Aristotelische Schriften fast die Rolle einer philosophischen Bibel gespielt haben, bis die wissenschaftlichen Lebensregungen der neuern Zeit diesem Verhalten ein Ende machten. Wie das philologische Interesse und eine gewisse Verkommenheit der Philosophie in allerjüngster Zeit und zwar vornehmlich im letzten Menschenalter zusammengewirkt haben, eine recht trockne Auslegung und unselbständige Auffassung der einzelnen Schriften des Stagiriten in einem gewissen Umfang zur Regel zu machen und die Früchte eines derartigen Verhaltens als philosophische Thätigkeit in Curs kommen zu lassen, davon ist oben wohl schon ausführlicher gesprochen, als es die Bedeutung der Sache an sich erforderte. Uebrigens ist zu hoffen, dass die kritische Gesammtbeleuchtung, welche der Urheber der Peripatetischen Schule an dieser Stelle erfahren hat, den schärferen Geistern genug gezeigt haben werde, um sie zu überzeugen, dass auch ein im Detail ausgemalteres Bild kein wesentlich anderes Resultat ergeben könne. Der ursprünglichste und bisher

beste Darsteller der Logik ist auch zugleich der Vater der Scholastik. Mit der Erinnerung an dieses Verhältniss ist das Gute und das Schlechte, wie es sich an den Namen des Aristoteles geknüpft hat und stets knüpfen wird, in der erdenklich kürzesten Weise angedeutet. Ueber dieses Verhältniss möge man nachdenken und ihm nachforschen, wenn man den Ernst der schliesslich entscheidenden Geschichte den vorübergehenden Vorurtheilen des Tages vorzieht. Man wird hiedurch eher zu einer die Mühe lohnenden Einsicht gelangen, als wenn man, das philosophische Heroenthum des Aristoteles kritiklos anerkennend, nur noch glaubt, über seinen relativen Werth im Vergleich mit Plato streiten zu müssen.

Drittes Capitel.

Charakterphilosophien.

Epikureismus und Stoicismus.

1. Nach der universalistischen Einleitung des Verfalls der Philosophie bleibt der letzteren nur noch die Beschränkung auf das unmittelbarste Bedürfniss der Lebenshaltung übrig. Ihr Hauptaugenmerk wird eine Art Lebenskunst, und sie existirt nur noch dadurch in einiger Frische, dass sie die theoretische Speculation zur Nebensache und die praktischen Forderungen des gebildeteren Bewusstseins zur Hauptsache macht. In den Cynikern und Hedonikern haben wir bereits die ersten typischen Ansätze zu einer blossen Lebensphilosophie kennengelernt. Der Stoicismus und Epikureismus entsprechen nun im Wesentlichen jenem älteren Gegensatze und können sogar als dessen weitere praktische Ausprägungen angesehen werden. Man vergleiche, was früher über die natürliche Ursache jener doppelten Richtung gesagt worden ist, und man wird über den Ausdruck „Charakterphilosophien“ orientirt sein. Diese Bezeichnung rechtfertigt sich ausserdem aber auch noch durch die Rolle, welche der Stoicismus und der Epikureismus in dem späteren Leben und besonders in der Römischen Welt gespielt haben. Dort ersetzten sie die aufgelöste Moral und den durch die Verstandeskritik und Bildung unmöglich gemachten Götterglauben. Sie theilten die höher gebildete Gesellschaft je

nach den Neigungen in zwei Gruppen und boten in der Haltlosigkeit des öffentlichen und gesellschaftlichen Lebens ein gewisses geistiges Band. Die individualistische Zerfahrenheit der Zustände wies den Einzelnen ganz auf sich selbst an, und wollte er in dem verworrenen Treiben eine seinem gebildeteren Bewusstsein entsprechende, einigermaassen feste und rationelle Haltung bewahren, so musste er sich einer der beiden möglichen Positionen der Philosophie anvertrauen. Das Bedürfniss, sich nicht steuerlos in der Menge zu verlieren oder wie diese irgend einen alten oder neuen Lappen aus dem Reich der Superstition zur Fahne zu machen, trieb die ausgezeichneteren Elemente der Gesellschaft in das Reich der Philosophie. In diesem konnte aber nur das einen lebendigen Eindruck machen, was in der Hauptsache mehr als theoretisch universelle Zerstreuung des Geistes war. Was im Handeln und in den Verwicklungen des Lebens als Leitstern gesucht wurde, musste selbst allermindestens Charakter haben. Es musste eine in sich consequente Behandlung des Lebens repräsentiren. Dies leistete nun sowohl der Stoicismus als der Epikureismus, indem jedes dieser Systeme einem in der natürlichen Beschaffenheit der Menschen liegenden Zuge entsprach.

2. Diejenige Philosophie, welche dem Leben in positiver Weise die beste Seite abzugewinnen sucht, ist durch Epikur (341—270) vertreten. Obwohl vielleicht zu Athen geboren, brachte er seine Jugend auf Samos zu. Ueber das Nähere ist Zuverlässiges nicht festzustellen. Die Anekdote, dass er schon sehr früh über das Hesiodische Chaos Betrachtungen angestellt und mit den einschlagenden Fragen seine grammatischen Lehrer in Verlegenheit gesetzt habe, ist mindestens gut erfunden. Einfluss auf seine philosophische Richtung hatte der Unterricht von Nausiphanes, einem Anhänger der Demokritischen Lehre bei übrigens skeptischer Haltung, sowie die Lectüre der eignen Schriften Demokrits, gegen welchen er jedoch später sehr entschieden polemisirte. Nachdem er einige Jahre in Mitylene und Lampsakus eine eigne Lehrthätigkeit geübt hatte, eröffnete er 306 seine Schule zu Athen, der er sich bis zu seinem Tode widmete. Seine zahlreichen Schriften, die sich durch Verständlichkeit ausgezeichnet haben sollen, sind nicht auf uns gekommen. Die zum Theil missgünstigen Urtheile über seine schriftstellerische Art und Weise erklären sich in nicht geringem Maass aus der Schuleifersucht, die er durch die in seinen Kreisen übliche Personenkritik mehr

als gewöhnlich aufgestachelt hatte. Später hat man ihm von Seite der Stoiker sogar die Ausartungen des praktischen Epikureismus zur Last gelegt. Indessen ist anerkanntermaassen die Meinung, er sei ausschweifend gewesen, durch das grade Gegentheil zu ersetzen. Er war eine der mässigsten Naturen und hatte auch in seiner Lehre keinen Zug von jenem Zerrbild, an welches Manche noch heute bei dem Namen der Richtung denken.

3. Da Epikur es liebte, sich als Autodidakt hinzustellen, so müssen wir uns wundern, dass seine Lehre in der gewöhnlichen Ueberlieferung nicht wesentlich von den praktischen Grundlehren des Aristipp und von den theoretischen Anschauungen des Demokrit abweicht. Allem Anschein nach hatte er Recht, wenn er sich darauf berief, er sei sein eigner Lehrer gewesen. Seine Verachtung der schulmässigen Tradition ist kein schlechtes Zeichen für seine Selbständigkeit und verhältnissmässige Originalität. Wenn wir daher nicht im Stande sind, mehr als blosse Andeutungen der letzteren aufzufinden, so erklärt sich diese Thatsache aus der Geringfügigkeit der Schriftenreste und aus der Oberflächlichkeit der auf uns gekommenen Berichterstattung.

Die Empfindungen und Gefühle enthalten selbst das Urtheil über das, was moralisch zu erstreben oder zu verwerfen sei. Dieses Princip, welches mehrfach hervortritt, treffen wir jedoch nirgend in einem solchen Maass ausgeführt und erläutert, dass wir den Grad von Klarheit ermessen könnten, mit welchem es in dem Bewusstsein Epikurs vorhanden gewesen ist. Der Satz, welcher das Wohlsein oder, wie es gewöhnlich heisst, die Lust als das natürliche Ziel der Befriedigung hinstellt, ist bei unserm Philosophen nur eine secundäre Form jenes ersten Princips, ja eigentlich nur eine abgeleitete Folge desselben. Hierin dürfte die logische und psychologische Ueberlegenheit der Epikureischen Begründung zu suchen sein. Alles Weitere erscheint nun als eine Kunst, nach Maassgabe der einzelnen Empfindungen und Gefühle jedesmal denjenigen Weg einzuschlagen, auf welchem die sich ergebenden Gemüthszustände am meisten der angestrebten Befriedigung entsprechen. Diese Technik wird besonders in der Abwägung der verschiedenen Ergebnisse des Gegenwärtigen und Künftigen einen Anhaltspunkt finden. Sie verwirft die augenblickliche Lust, welcher später ein unverhältnissmässiger Schmerz folgen muss. Sie unterscheidet zwischen der Empfindung, deren Gegenstand und Ursache unmittelbar gegenwärtig ist, und den

Gefühlen, die, wie frohe Erinnerung oder Erwartung, erst auf eine andere unmittelbare Affection in zeitlicher Entfernung hinweisen. Wie Epikur die Schwierigkeiten derartiger Werthschätzungen und Ausgleichungen zu lösen gelehrt habe, wissen wir nicht. Allein aus Allem, was zur Kenntniss unserer Zeit gelangt ist, können wir mit Sicherheit entnehmen, dass seine Hauptbemühungen auf die Ausbildung jener Abwägungskunst gerichtet gewesen sind.

Die Unterscheidung eines zwar ohne positive Lustempfindung bestehenden, aber nicht peinlichen Zustandes der schmerzlosen Indifferenz von demjenigen, in welchem bereits die Abwesenheit eines befriedigenden Gefühls als Mangel wahrgenommen wird, erscheint als eine Eigenthümlichkeit, indem auf diese Weise ein von der Hedonischen Richtung sonst nicht berücksichtigtes Befinden ebenfalls in die Reihe der als gut zu veranschlagenden Verhältnisse eingeführt wird. Hiemit mag auch die bekannte Beruhigung über den Tod zusammengehangen haben, wonach derselbe uns ganz gleichgültig bleiben soll, da der Todte ja nicht mehr sei und als ein Nichts auch keine Affectionen haben könne.

Als hauptsächlichstes Mittel für die Bewerkstelligung der erwähnten Abwägung gilt dem Epikur die auf der Grundlage der Empfindungen ruhende Verstandeseinsicht. Vom Standpunkt der letzteren ergeben sich die erforderlichen Einschränkungen der Genüsse und die Vorschriften, welche in jeder Beziehung eine maasshaltende Ordnung des Lebens empfehlen. Individuell erscheint hier Epikur als Vertreter einer mehr als gewöhnlichen Bescheidenheit der Ansprüche an das Leben, und er ist ohne Zweifel in seiner Richtung auf die Hervorbringung der Gemüthsbefriedigung und des Genusses nicht so maasslos und unnatürlich, wie die entgegengesetzte Richtung in ihrem Streben nach Einschränkung. Sogar die schwache Seite, die seine Lehre mit den übrigen eudaimonistischen Theorien gemein hat, ist in dem wirklichen Leben seines Kreises durch eine entgegengesetzte Praxis ergänzt worden. Wir vermissen nämlich nicht blos bei Epikur, sondern in allen auf Glückseligkeit ausschauenden Systemen fast regelmässig die Veranschlagung der Beziehungen des Menschen zum Menschen in einer dieses ethischen Cardinalverhältnisses würdigen Weise, und es sei in dieser Beziehung an das erinnert, was in unserer Darstellung der Hedoniker über die sympathischen Affectionen gesagt worden ist. Diese Gemüthsbewegungen, die dem isolirten Menschen als solchem fremd sind, und die sich zum Theil

auf Recht und Unrecht im moralischen Sinne oder auf die gegenseitigen Verletzungen des Menschen durch den Menschen beziehen, dürfen nicht vorwiegend vom Standpunkt des Eigenlebens beurtheilt werden. Sie müssen vielmehr aus der uneigennützigen Position im andern Ich, aus welcher sie auch in der That allein in ihrem eigenthümlichen Wesen erklärbar sind, erwogen und daher nach einem ganz andern Rangverhältniss, als es die gewöhnliche Technik der Glückseligkeit vor Augen hat, in Anschlag gebracht werden. Epikur und seine Anhänger sind theoretisch dieser Aufgabe ferngeblieben. Sie haben den individuellen Menschen als einen Mittelpunkt von Empfindungen und Gemüthsbewegungen, gleichsam als eine für sich bestehende Welt betrachtet, die moralisch vollständig autonom sein müsse, während in der That die ernsteren moralischen Zumuthungen nicht auf den Gesetzen des einfachen Willens, sondern auf der Gebundenheit des letzteren durch einen zweiten ihm gleichartigen Willen beruhen. Sie haben aber in ihren Lebensgrundsätzen grade die sympathischen Beziehungen dennoch erheblich bevorzugt und Freundschaft sowie überhaupt gesellig humane Beziehungen vornehmlich geschätzt und gepflegt.

4. Die theoretische Philosophie, also nach der Eintheilung der Alten die physische und logische, hat bei Epikur bereits ganz entschieden nur die Bedeutung eines Hülfsmittels zur Unterstützung der praktischen Lebensanschauungen. Am wichtigsten ist in dieser Beziehung die Ansicht über die Götter. Die letzteren werden mit ironischer Höflichkeit in die leeren Zwischenräume des Weltganzen verwiesen, und es wird von ihnen ausserdem gesagt, dass sie völlig müssig und für das Loos der Menschen nicht im Mindesten erheblich seien. Das Geistige, dem wir die Erhaltung des Lebens zuschreiben, wird als eine sehr feine aus Atomen, die denen des Feuers am nächsten verwandt sind, bestehende Luft angesehen, die mit dem Tode die Voraussetzung ihres Bestandes verliert.

Die Ideen über die Beschaffenheit der Natur beruhen auf der von Demokrit her bekannten Atomenlehre. Alle Atome haben eine gleich schnelle Bewegungstendenz nach unten. Eine zufällige, d. h. nicht weiter erklärte, seitliche Abweichung soll die verschiedenartigsten Bewegungen, namentlich die vorausgesetzten Wirbel der Weltkörper begreiflich machen. Die Gestirne sollen eine der scheinbaren gleiche Grösse haben. Die letztere Ansicht ist offenbar eine Bestätigung des Berichts, dass Epikur die Mathematik

und die Tragweite ihrer Schlüsse nicht zu würdigen gewusst und diese Wissenschaft sogar als eine für das Leben unnütze verachtet habe.

Erträglicher als die Vorstellungen vom Kosmos sind diejenigen von der Entstehung der Erkenntniss. Die letztere beruht nach Epikur gänzlich auf den sinnenmässigen Eindrücken, die wiederum in materiellen Ausflüssen der Gegenstände ihren Grund finden. Die Logik hat keine weitere Aufgabe, als die Regeln der Erkenntniss und die unterscheidenden Merkmale der Wahrheit aufzustellen. Sie heisst ihm daher auch nach dem Worte Kanon, welches soviel als Richtschnur, Regel oder Gesetz bedeutet, gradezu Kanonik. Sie ist mithin ein Inbegriff von Normen, wie wir ihn heute eher in dem, was wir Erkenntnisstheorie nennen, zu suchen haben. Eine Syllogistik wird von Epikur für nicht erforderlich erachtet. Er unterscheidet zwischen der unmittelbaren realen Auffassung und der späteren Vorstellung von derselben. Die Wahrheit einer solchen Vorstellung besteht in der Uebereinstimmung mit der ursprünglichen Auffassung. Schon aus diesem einzigen Zuge ist nun ersichtlich, wie bei Epikur der Schwerpunkt in einer Art psychologischer Zerlegung der Erkenntniss in ihre äusserlich wahrnehmbaren Bestandtheile zu suchen und wie von eigentlicher Logik kaum die Rede sei. Jedoch deutet seine Verwerfung des Fatums und seine Idee, dass die Freiheit in der Abwesenheit der Ursächlichkeit bestehe, sowie dass die Dinge ursprünglich nicht von einer Intelligenz geordnet seien, auf eine nicht zu verachtende Berücksichtigung des Gedankens hin, dass ausser dem Zusammenhang auch die Abwesenheit oder vielmehr der Gegensatz desselben im Denken und Sein nicht für gleichgültig erachtet werden dürfe.

5. Die Epikureische Schule hat eine Reihe von Jahrhunderten hindurch an Einfluss gewonnen, und ihre Richtung fand ganz besondern Anklang in den Zeiten der Römischen Kaiser. Aus dem Umstande, dass Epikur und seine Lehre von dem Geschichtsschreiber Diogenes Laërtius mit ganz besonderer Ausführlichkeit dargestellt wird, lässt sich schliessen, dass die Theilnahme und Vorliebe für diese Philosophie in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts nach dem Anfang unserer Zeitrechnung grosse Ausdehnung gehabt haben muss. Die Persönlichkeiten, welche dem Epikureismus durch schriftstellerische oder Lehrthätigkeit angehört haben, sind bis auf eine einzige so zu sagen namenlos und

ohne allgemeineres Interesse. Diese Ausnahme ist der Römer Lucretius, der in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts vor dem Anfang unserer Zeitrechnung lebte, und dessen naturphilosophisches Lehrgedicht eine Entwicklung der Epikureischen Anschauungsweise vorstellt. Uebrigens müssen wir uns die Wirksamkeit des Epikureischen Systems dadurch veranschaulichen, dass wir uns stets gegenwärtig halten, dass es gleich seinem Gegner, dem Stoicismus, in den durch die Auflösung der Religion entstehenden freien Raum gleichsam nachrückte und nicht wenig stolz darauf war, die Furcht vor den Göttern für seine Anhänger vollends zu beseitigen.

6. Der Stoicismus verdient noch in einem andern Sinne als der Epikureismus den Namen einer Charakterphilosophie. Diese Bezeichnung kann nämlich bei ihm noch den besondern Sinn haben, den der gewöhnliche Sprachgebrauch mit dem Worte Charakter verbindet, wenn er es ohne weiteren Zusatz einfach für eine feste Haltung setzt und hiemit an eine gewisse Consequenz und Unbeugsamkeit erinnert. In der That hatte die Stoische Richtung, wenn irgend etwas, dann sicherlich Charakter aufzuweisen, und nur das völligste Missverständniss ihres Wesens kann ihr auch diesen Vorzug, der sie für alle Zeiten typisch gemacht hat, bestreiten wollen. An Männlichkeit hat es ihr nie gefehlt, und der Panzer, mit welchem sie ihre Anhänger gegen die Wechselfälle des Lebens ausstattete, wird in keiner Zeit überflüssig sein, in welcher der Einzelne, verlassen vom Staat und von den früheren Bindemitteln der Gesellschaft, gänzlich auf die eigne private Kraft angewiesen ist. Die widerstandsfähigeren Naturen werden sich unter solchen Verhältnissen allein auf ihre Rüstung und auf das Eiserne in ihrem Wesen verlassen müssen. Sie werden dem Leben eine rauhe und abgehärtete Aussenseite zukehren, während die weicher gearteten Existenzen einen andern Weg als den des offenen Trotzes und directen Kampfes einschlagen. Auf diesem Gegensatz beruht die Wahlverwandtschaft, welche die Einen eine Stoische, die Andern eine Epikureische Haltung annehmen lässt. Beide besitzen Consequenz und Selbständigkeit; Beide hüllen sich in den Mantel einer selbstgenugsamen Philosophie. Auf beiden Seiten versteht man, zur rechten Zeit und mit Ruhe zu sterben; allein die grössere Würde ist bei der Wahl dieses Ausweges unverkennbar auf Seiten der Stoiker. Für die letzteren ist dieser Act eine ausdrucksvolle Handlung, in welcher sich zeigt, wie der

feste Wille an den Hindernissen des Lebens keine innere Schranke habe. Der Epikureer verhält sich dagegen Angesichts des Nothwendigen mehr duldend als handelnd und entzieht sich daher den Verwicklungen, für die es auch nach seinen Grundsätzen keine andere Lösung mehr giebt, auf die möglichst bequemste und sanfteste Weise.

7. Der Stifter der Stoischen Schule ist Zeno von Cittium, zum Unterschiede von dem gleichnamigen Eleaten gewöhnlich mit dem Beinamen Stoikus angeführt. Sohn eines Kaufmanns, soll er selbst bis in die zwanziger Jahre Handelsgeschäfte betrieben haben. Ein Schiffbruch wurde die Veranlassung eines Aufenthalts zu Athen und einer zufälligen Bekanntschaft mit Schriften aus der Sokratischen Richtung. Das Bild von der Persönlichkeit des Sokrates machte auf ihn grossen Eindruck und bestimmte ihn, sich selbst und zwar zunächst unter der Leitung des Cynikers Krates der Philosophie zu widmen. Man sieht aus dieser Wahl, dass es ihm auf die Haltung des Lebens von vornherein mehr als auf Theorie ankam. In Krates schätzte er einen Charakter, der sich zu jener Zeit annähernd in einer dem des Sokrates ähnlichen Weise auszeichnete. Ungeachtet dieser Ansicht wendete er sich jedoch später auch noch andern und mehr theoretischen Bildungselementen zu, indem er von Megarikern und Platonikern lernte. Seine eigne Lehrthätigkeit begann er erst im reiferen Alter mit der Eröffnung einer Schule in der Stoa, einer Säulenhalle, von der seine Richtung den Namen erhalten hat. Die Zeit der Begründung dieser Schule fällt so ziemlich mit der Eröffnung der Epikureischen zusammen und mag etwa ein paar Jahre früher, also um 308 zu setzen sein. Zeno scheint seiner Schöpfung fast ein halbes Jahrhundert hindurch vorgestanden zu haben und hat jedenfalls, von allen Widersprüchen der Berichte über seine Lebenszeit abgesehen, ein hohes Alter erreicht.

8. Auch bei den Stoikern ist die Speculation und zwar ausdrücklich nur Nebensache; der Schwerpunkt ihres philosophischen Wissens liegt im Handeln. Zenos Lehren lassen sich nicht füglich von den auch später gemeinsamen Grundsätzen sondern. Er legte den Ton auf die Uebereinstimmung mit dem eignen Selbst. Der Grundsatz, der Natur entsprechend zu leben, erhielt später häufig eine verkehrte theologische Deutung, indem man das Gesetz der Natur fast personificirte. Die Zumuthungen, Empfindung und Gemüthsbewegung als ein Nichts zu behandeln, welches den

Weisen nichts angehe und ihm nichts anhaben könne, steuerten meist anstatt auf ein Ideal nur auf eine Verzerrung der menschlichen Natur hin. Indessen mögen die überschwenglichen Reden von der Selbstgenugsamkeit des Stoischen Weisen immerhin als durch wirkliche Kraftleistungen einigermaassen ausgeglichen gelten. Auch vertauschte man später den Anspruch, die vollendete Gestalt eines solchen in ungetrübter Wirklichkeit darzustellen, mit der Behauptung der blossen Annäherung an dieses Ideal und verzichtete hiemit selbstverständlich auf die Realisirung der in jenem Musterstück verborgenen Caricatur des Menschlichen. Die Thorheiten des Stoicismus treten daher auch nur da besonders schroff hervor, wo anstatt der menschlich möglichen Beherrschung der Gemüthserregungen deren Indifferenzirung, um nicht zu sagen Ertödtung, zum Moralprincip gemacht wurde.

9. In der Logik haben sich die Stoiker besonders um die hypothetischen Schlüsse bemüht und die Aristotelischen Kategorien auf vier Hauptbegriffe beschränkt. Sie stellten nämlich Substrat, wesentliche Eigenschaft, Beschaffenheit und Verhältniss als die allgemeinsten Grundbegriffe hin. Ausserdem haben sie gleich den Epikureern eine Lehre von den Kriterien des Wahren in psychologischer Weise ausgebildet. Sie gingen hiebei ebenfalls von der sinnenmässigen Auffassung aus, und man findet in ihrer Erkenntnisslehre sogar schon jene Vergleichung des wahrnehmenden Subjects mit einer unbeschriebenen Tafel, die in der neuern Zeit in der Gestalt einer Idee Lockes grosse Berühmtheit erlangt hat. Besondere Originalität fehlt aber den logischen Modificationsversuchen der Stoiker gänzlich. Ihre Ansicht, dass unsere Begriffe nur als unsere Abstractionen, nicht aber in der Natur selbst, in welcher es nur Individuelles gebe, Existenz haben und mithin der gewöhnlichen Realität entbehren, ist eine Einseitigkeit, die im Mittelalter unter dem Namen des Nominalismus viel Streit erregt hat, aber auch noch heute eine Lieblingsidee der plumperen Erkenntnisstheorien zu sein pflegt. Selbstverständlich sind auch die Stoischen Versuche, ein principielles Merkmal der Wahrheit aufzufinden, gescheitert, und die angedeuteten psychologischen Beschreibungen der Erkenntniss und ihrer Vorstellungselemente konnten hiezu gewiss nicht verhelfen.

10. Wie es mit der Auffassung der Natur als eines Ganzen bei den Stoikern gestanden habe, lässt sich insofern gar nicht einfach und einheitlich angeben, als die zu den verschiedenen

Zeiten durchaus nicht gleichgearteten religiösen Vorstellungen der mittleren Bildungsschichten des Volks erheblich hineinspielten. Für einzelne Repräsentanten der Schule mögen die theologischen Vorstellungen etwa in der Gestalt, wie sie auch schon bei einem Sokrates angetroffen wurden, wirklich maassgebend gewesen sein. Zeno selbst mag auch in dieser Beziehung den Mann, dessen Lebensbild ihn begeistert hatte, zum Muster genommen haben. Indessen ist die gesammte Naturphilosophie der Stoiker in ihrer spätern Ausbildung nicht sonderlich danach geartet, für einen Zeus noch ernstlich Platz zu haben. Kraft und Materie sind in untrennbarer Verbindung das einzig Wirkliche, und wenn auch der Zweck im Anschluss an Aristoteles verherrlicht wird, so schliesst dies doch nicht die Vorstellungen vom ewigen Schicksal und der ehernen, Alles beherrschenden Nothwendigkeit aus. Wir haben es daher wohl vielfach anstatt mit einer Gottesvorstellung nur mit einem populären Gebrauch derselben zur Bezeichnung der Naturtotalität zu thun. Freilich erhielt diese Naturtotalität häufig die Züge einer Persönlichkeit. Wir sind aber dennoch nicht berechtigt, von Stoischem Pantheismus zu reden, da es hiezu an der Uebertragung einer fertigen Göttervorstellung auf das Ganze der Natur fehlt. Das Naturdasein wird vielmehr ganz realistisch in seinen eignen Zügen erfahrungsmässig gekennzeichnet, und nur die Lücken werden mit Heraklitischen Ideen über die Rolle des Feuers bei der Weltbildung und mit ähnlichen Philosophemen ausgefüllt. Zur Ergänzung dieser Beiwerke der übrigens sehr realistischen Naturphilosophie hat es auch bei einigen Stoikern nicht an Phantasien bezüglich der Erhaltung von Seelen über das Leben hinaus gefehlt. Doch dürfen wir nicht vergessen, dass, wenn wir von den Stoikern insgesammt reden, die Anschauungen sehr verschiedener Zeitalter und mannichfaltiger eklektischer Mischungen in Rechnung gebracht sind.

11. Die äussern Schicksale der Zenonischen Schule oder, besser gesagt, der Stoischen Richtung sind so ungleichartig gewesen, dass in ihnen ein in sich übereinstimmendes Gesammtbild der Lehre gar nicht festgehalten werden konnte. Wohl aber zieht sich durch die Verschiedenheiten des geographischen Schauplatzes und der zeitlichen Wandlung, bei Griechen wie bei Römern, durch die drei Jahrhunderte vor und noch durch zwei Jahrhunderte nach unserer Zeitrechnung die ethische Grundrichtung oder eine

Annäherung an dieselbe hindurch. Selbstverständlich hat der Stoicismus nicht nur den Einfluss der Culturepochen, sondern auch denjenigen der individuellen Standpunkte seiner Anhänger erfahren müssen. Es sei nur an einige der bekannteren Persönlichkeiten erinnert, welche zum Theil auch von der allgemeinen Weltgeschichte erwähnt werden.

Von Zenos nächsten Nachfolgern, von Kleanthes und Chrysippus ist wenig zu sagen. Der erstere war ein starrer Kopf, der mehr durch Hartnäckigkeit im Schülerthum und auch sonst bewährten festen Willen als durch Fähigkeiten der Fassungskraft zu seinem Posten gelangte. Chrysippus, der ihm folgte, hatte universelle und systematische Neigungen, und man führt auf seine in die grösste Breite gegangene Schreibbeflissenheit die allseitige schulmässige Ausarbeitung der Stoischen Lehre zurück.

Was die Verpflanzung des Stoicismus zu den Römern anbetrifft, so hat bei diesen zuerst Panätius von Rhodus in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. u. Z. einige Erfolge erzielt. Doch war er mindestens ebensosehr Eklektiker als Stoiker. Aus der Kaiserzeit sind um die Mitte des ersten Jahrhunderts besonders Persius und Seneca und dann noch im zweiten Jahrhundert der Stoicismus auf dem Throne in der Person Marc Aurels hervorzuheben. Die blosse Hinweisung auf den fraglichen Schauplatz erklärt die eigentlich unstoische Trostlosigkeit eines Seneca, der die Zustände für völlig verzweifelt hielt und in diesem Punkt, wie die Geschichte lehrt, auch wirklich Recht hatte. Andere Inconsequenzen sind nicht minder begreiflich; und anstatt sich über dieselben zu wundern, sollte man eher davon überrascht sein, dass trotzdem die ursprüngliche Fassung des Stoicismus noch im Stande gewesen ist, den immer mehr herunterkommenden Zeiten mit dem Vermächtniss eines gewissen Maasses von Würde entgegenzutreten.

Vierter Abschnitt.

Gänzliches Verkommen der Philosophie.

Erstes Capitel.

Schlaffheit des Skepticismus. — Sextus Empirikus.

1. Die Einleitung des Verfalls der Philosophie schloss sich unmittelbar an den im vorigen Abschnitt betrachteten Universalismus an, ja war in dem letzteren schon zum Theil enthalten. Das verhältnissmässige Vorherrschen blosser Lebensphilosophien, für welche das rein theoretische Wissen nicht mehr einen selbständigen Reiz hatte, kennzeichnete weiterhin ebenfalls den absteigenden Gang und die Auflösung des strengeren Denkens. Ausserdem begegnen wir in dem ferneren sogenannten Leben, besser gesagt aber Absterben der antiken Philosophie nur noch solchen Richtungen und Symptomen, die jederzeit und unter allen Verhältnissen als Erkennungszeichen der Zersetzung gelten müssen. Wir treffen auf den Skepticismus, der gleichsam an den Wurzeln des philosophischen Geistes nagt; daneben regt sich überall und selbst innerhalb bestimmt ausgeprägter Richtungen der Eklekticismus, das Bild der völligen Urtheilslosigkeit; hiezu liefert alsdann schliesslich der Mysticismus mit dem Dunkel seiner geheimnissthuerischen Verworrenheiten die positive Confusion aller Züge des Verstandes und bemächtigt sich mit dem Unwesen seiner vermeinten Vertiefungen des hohl gewordenen und blasirten Gemüthslebens. Es wird uns heut sehr leicht, jene Trias von Erscheinungen zu begreifen; denn unsere Zustände, welche gleichsam die historischen Schichten übereinandergelagert einschliessen, bieten uns eine Musterkarte von Verirrungen, Entartungen, Caricaturen und Widerspielen des philosophischen Geistes dar, und es lässt sich in dieser Beziehung wohl kaum eine Thorheit ausdenken, die nicht auch in der gegenwärtigen Philosophie vertreten wäre. Die widerwärtigsten Combinationen sind uns in unmittelbarster Nähe zugänglich; die Mystik paart sich mit der plumpesten Materialität der Auffassung, und spiritualistische Ausgeburten vereinigen sich mit Zerrbildern naturwissenschaftlicher Vorstellungsart zu gemüthlichen Absurditäten. Dieser Boden ist sicherlich ein geeigneter

Standpunkt für die geschichtliche Rückschau auf eine Gestalt der Philosophie, deren ausdruckslose aber buntscheckige Physionomie uns nur allzu sehr mit Bedenken über die Zukunft unseres modernen Geistes zu erfüllen geeignet ist. Käme es darauf an, dem Schlechten der Zeit einen Spiegel vorzuhalten, so müssten wir uns mit jener antiken, an echtem Gehalt fast leeren, an Missbildungen und Verwesungsproducten aber um so reicheren Epoche bis in das Einzelne befassen. Allein die Geschichte hat nicht vorzugsweise diese Aufgabe; ihre erste Rücksicht muss den Erscheinungen nach Maassgabe des positiven Werths derselben gelten. Aus diesem Grunde können wir uns in unserer Gesammtdarstellung darauf beschränken, die Signatur des allgemeinen philosophischen Verfalls in ihren Hauptlinien zu verzeichnen. Die charakteristischen Züge, und nur allein diese, werden daher vorzuführen sein, und grade indem wir auf die Untersuchung des Details verzichten, werden wir im Stande sein, die wesentlichsten Punkte um so schärfer zu markiren.

2. Unter den drei erwähnten Zersetzungserscheinungen der Philosophie ist der Skepticismus, wenn man so sagen darf, noch die respectabelste. Ist er auch in Rücksicht auf positiv philosophische Thätigkeit die verkörperte Ohnmacht, so hat er doch eine schätzbare negative Seite für sich. Ja man könnte sagen, dass er bisweilen eine Kraft der Verneinung entwickelt habe, die den willkürlichen Anmaassungen der dogmatisirenden Philosophen gegenüber jederzeit eine gewisse Anerkennung verdienen würde. In dieser verneinenden und kritisirenden Richtung, aber auch nur in dieser, ist an der antiken Skepsis manches Gute nachzuweisen.

In der verneinenden Rolle gehört der Skepticismus zu dem willkürlichen Dogmatismus als natürliche Ergänzung. Wir finden ihn daher auch schon neben den ersten umfassenderen Aufstellungen eines universellen Dogmatismus vertreten. Pyrrho, der als der Vater der Skepsis betrachtet werden muss, und nach welchem sie auch häufig gradezu als Pyrrhonismus bezeichnet wird, lebte zur Zeit Alexanders des Grossen. Die weniger echte Verwirklichung des Skepticismus, welche von der sogenannten mittleren Akademie vertreten wurde, knüpfte an die Dialektik und den Universalismus Platos selbst an. Auch der Pyrrhonismus selbst weist, soweit sich aus den Bildungsmitteln seines Urhebers urtheilen lässt, auf Megarische Anregungen zurück. Die Skepsis in ihrer negativen Function ist, wie dies auch als ganz natürlich

erscheint, mit dem willkürlichen Dogmatismus auf einem und demselben Boden erwachsen und hat sich an ihn wie ein Schatten geheftet. Sie hat von vornherein keines der universell ausgeführten Systeme, deren Darstellungen auf uns gekommen sind, gelten lassen, und sie hat diese Rolle des Anfechters eine Reihe von Jahrhunderten hindurch und schliesslich sogar mit wachsendem Erfolg ausgefüllt. Von einem der jüngern Skeptiker, dem Arzte Sextus, mit dem Beinamen der Empirische, sind uns glücklicherweise ein paar umfangreichere Arbeiten erhalten, und wir können aus diesen in das zweite Jahrhundert n. u. Z. fallenden Zusammenstellungen noch ein ziemlich vollkommenes Bild von der Art und Weise gewinnen, wie man sich in jener späten Zeit gegen die Zumuthungen der dogmatischen Satzungen verhielt.

3. Der Skepticismus wendet sich, wo er zum System wird, nicht etwa blos gegen die einzelnen Erzeugnisse der dogmatistischen Thätigkeit, sondern gegen die Fähigkeit zum Philosophiren selbst. Er wendet sich daher auch gegen den Verstand, insofern derselbe metaphysisch-philosophische Ansprüche macht. Die Unmöglichkeit, zu einer sichern und sich auch in letzter Instanz bewährenden Erkenntniss zu gelangen, ist Ausgangspunkt und Ziel der skeptischen Nachweisungen. Das Gefühl dieser Unmöglichkeit gründet sich auf ein Maass von Einsicht, welches grade ausreicht, die Fehlgriffe des dogmatisirenden Denkens zu bemerken, aber für jeden eignen positiven Erfolg zu gering ist. Ausserdem darf auch der sittliche Untergrund, aus welchem die skeptische Gesinnung erwächst, nicht unbeachtet bleiben. Die theoretische Kraftlosigkeit entspricht einem Mangel an moralischer Energie. Man empfindet die Verwicklungen des Denkens ohne ein moralisches Interesse, sie zu beseitigen. Das Wahre als solches erregt keinen Enthusiasmus mehr, theils weil man keinen Weg absieht, es zu erreichen, theils aber auch, weil man übrigens keinen Antrieb fühlt, sich um eine entscheidende Orientirung zu bemühen. Aus welchem Grunde sollte Letzteres auch geschehen? Das isolirte Interesse des Einzelnen ist kein ausreichender Sporn, und der Gedanke an die Gemeinschaft ist im Hinblick auf das zerfahrene Treiben und die aufgelösten Bande auch nicht erhebend. Es können also selbst bessere Naturen jener theoretischen Blasirtheit verfallen, die sich im Skepticismus einen systematischen Ausdruck giebt und sogar gegen strenge Wissenschaft Einwendungen macht. Im Ganzen und Grossen wird jedoch die Haltungslosigkeit der Skepsis

als eine Frucht der allgemeinen moralischen Zerrüttung zu betrachten sein, welche auch diejenige sittliche Energie, die dem Ernst des philosophischen Denkens eigen sein muss, zu Grabe getragen hat.

Gegen diese Auffassung des skeptischen Verhaltens würde auch die Hinweisung auf die von den einzelnen Vertretern der Sache gesuchte Gemüthsruhe kein haltbarer Einwand sein. Allerdings suchen die Skeptiker die sogenannte Ataraxie oder, mit andern Worten, den Zustand der theoretischen Ungestörtheit. Sie haben für jeden Satz einen Gegensatz in Bereitschaft, und indem sie hiedurch die Waage gleichstellen, glauben sie durch die Empfehlung des Nichturtheilens eine feste Position zu behaupten. Indessen ist die sogenannte Anhaltung des Urtheils doch nur ein Verzicht auf den positiven Verstandesgebrauch in philosophischen Fragen und kann übrigens nicht einmal praktisch durchgeführt werden. Die Fähigkeiten des Denkens regen sich unwillkürlich in positiver Weise, und sogar das praktische Leben selbst musste Männern von der Bildung der Skeptiker oft genug jene Indifferenz unmöglich machen. Das vermeinte Beruhigungsmittel konnte offenbar nicht alle Reizbarkeit auf die Dauer beseitigen; es konnte nur eine einschläfernde Wirkung üben, aber keineswegs die Ataraxie mit blossen Verneinungen verbürgen. Offenbar ist die Ruhe, welche durch Niederhaltung der positiv philosophischen Regungen gesichert werden sollte, kein Ideal sittlicher Haltung gewesen, sondern sie dürfte im Gegentheil eher als ein Zustand der Beschwichtigung besserer, aber unbequemer Antriebe anzusehen sein.

Recht deutlich zeigt sich die sittliche Schlaffheit des Skepticismus im Gebiet der Sitte selbst. Dort soll es ebensowenig als in der theoretischen Philosophie eine verbindliche Norm geben. Die Verschiedenheit der Einrichtungen und Gebräuche nach Zeit und Ort wird gegen die Möglichkeit einer allgemein verpflichtenden Wahrheit der Moral in das Feld geführt. Da nun aber auf das Handeln nicht ebenso wie auf das positive Denken verzichtet werden kann, so finden sich die Skeptiker gewöhnlich mit einer Hinweisung auf die jedesmaligen Zustände ab, nach deren Gewohnheiten das Verhalten im Leben am besten einzurichten sei. Sie stimmen hierin mit denjenigen Wendungen überein, die auch in der neusten Zeit von Philosophirern ohne Compass beliebt worden sind. Wenn z. B. ein Hegel in seinem Naturrecht die bewusste Moral als dem Gebiet der Reflexion angehörig befehdet

und an die Stelle derselben die Hingebung an die hergebrachten Gewohnheiten gesetzt haben will, so liefert er in diesem Punkt nur eine Illustration zu der sittlichen Haltungslosigkeit des praktischen Raths der Skeptiker, nur mit dem Unterschiede zu Gunsten der letzteren, dass dieselben dem Individuum die Entscheidung überliessen, während jener Philosophirer eigentlich nur die Absicht hatte, für eine kritiklose Unterwerfung unter die Staats- und Sittentradition eine dialektische Rechtfertigung zu beschaffen. Beide hatten im Grunde keine Norm für Recht und Unrecht oder Sitte und Unsitte; aber die Skeptiker bekannten dies unumwunden, während ihr neustes Gegenstück an dialektischen Maskirungen des Sachverhalts künstelte.

4. Es gab im Alterthum ebenso wie in der neuern Zeit eine vollständige und eine halbe Skepsis. Die letztere, die diesen Namen gar nicht verdient, ging nur in einzelnen Richtungen vor und benutzte das skeptische Verfahren nur als Vorbereitung für irgend eine Art des Dogmatismus. Sie bediente sich der skeptischen Waffen nach allen Richtungen, nur nicht gegen das Kind eigner Adoption. So z. B. figurirt Aenesidemus, der etwa um den Anfang unserer Zeitrechnung in Alexandrien thätig war, unter den Skeptikern und zwar wohl nur deshalb, weil er die Pyrrhonische Tradition aufnahm und sich vornehmlich mit dem skeptischen Vorstellungskreis beschäftigte, während er dennoch eine specielle dogmatische Philosophie, nämlich diejenige Heraklits vertrat. Auch schon die mittlere Akademie war in ihrer skeptischen Haltung insofern kein treues Bild des Systems vollständiger Erkenntnissleugnung, als sie sich mit skeptischen Gründen hauptsächlich nur gegen die Stoiker wehrte, für den Inhalt ihrer eignen Philosophie aber die Geltung des Wahrscheinlichen als solchen in Anspruch nahm und ausserdem den Satz, dass sich Nichts wissen lasse, als ein festeres Dogma ansah. Die strenger systematische Position des eigentlichen Skepticismus giebt dagegen niemals zu, dass die Grundsätze, in denen die Unfähigkeit zu einem Wissen letzter Instanz ausgesprochen wird, positive Wahrheiten von absoluter Geltung enthalten. Alle derartigen Axiome haben nur einen negativen Sinn, und der Hauptsatz, demzufolge es keine zuverlässige Erkenntniss giebt, schliesst auch zugleich den Zweifel an dem positiven Inhalt ein, den man in denselben vom dogmatischen Standpunkt aus legen könnte. Auch nicht einmal die Unmöglichkeit der Erkenntniss ist positiv gewiss, sondern auch

in diesem Punkt ist wie in allen übrigen keine positive Wahrheit auszumachen.

Bei dieser Wendung der Skepsis gegen die dogmatische Bedeutung der eignen Grundsätze wird es recht deutlich, wie das skeptische Verhalten nichts weiter sein sollte, als eine gegen allen Dogmatismus gerichtete Summe von Verneinungen. Es war keine Inconsequenz, die eignen Hauptsätze nur in ihrer negativen Rolle d. h. als blosse Theile im Mechanismus der Selbstvernichtung der Erkenntniss gelten zu lassen. Die Nachweisung, dass im Denken selbst die Mittel zur Anfechtung seiner eignen Ergebnisse vorhanden sind, ist zwar immerhin auch ein Resultat, aber jedenfalls ein solches, welches im positiven Sinn gleich Null zu setzen ist. Die Meinung, dass sich der Skepticismus durch sein eignes Princip aufhebe, indem er sich gegen seine eignen Sätze kehre, beruht auf der Unfähigkeit, die Rolle der skeptischen Verneinung und die Selbstaufhebung der Erkenntniss angemessen vorzustellen. Nach den Skeptikern bietet die vermeinte philosophische Erkenntniss einen Inbegriff von Sätzen dar, die sich wechselseitig entkräften, ohne dass hiebei irgend ein einzelner, sei es bejahender oder verneinender Ausspruch für sich selbst irgend welche Geltung behielte.

5. Die von uns in allgemeinen Zügen versuchte Kennzeichnung trifft allen echten, ausgebildeten und consequenten Skepticismus der antiken Welt. Nur ist der Genauigkeit wegen nicht zu übersehen, dass die ältesten Skeptiker, namentlich Pyrrho selbst, noch nicht gegen den Begriff sittlicher Vorzüge gleichgültig waren und daher auch in dieser Richtung das skeptische Princip noch nicht zur vollen Anwendung brachten. Uebrigens ist aber die Gesammthaltung der antiken Skepsis verhältnissmässig klar und in sich gleichartig. Man stellte Alles in Frage, soweit die Mittel und Thatsachen der früheren Philosophie und die eignen Erfindungen nur irgend eine Handhabe zur Anfechtung darboten. Man beschränkte sich nicht darauf, die Dogmen der Philosophen zu bekämpfen, sondern bediente sich derselben auch gegen die gewöhnlichen Ansichten und namentlich gegen die Vorstellungen von der Realität der Aussenwelt. Ja man wendete sich nicht blos gegen den Dogmatismus der eigentlichen Philosophie, sondern auch gegen die Ansprüche positiver Wissenschaften auf vollkommen sicherer Erkenntniss. In letzterer Beziehung wurden grade die Grundbegriffe und Fundamente der Mathematik

am eifrigsten angefochten. Die Plumpheiten, denen wir auch noch heute in Rücksicht auf Verständniss der mathematischen Begriffe und ihrer Rolle begegnen, wurden von den antiken Skeptikern so zu sagen classisch redigirt. Da sollten z. B. die mathematischen Wahrheiten unsicher sein, weil es keinen ausdehnungslosen Punkt, keine Linie von nur einer, und keine Fläche von nur zwei Dimensionen gäbe, wie sie doch von den Mathematikern vorausgesetzt würden. Oft genug kommt man bei derartigen Versuchen der antiken Skepsis in den Fall, über die Leichtfertigkeit und Oberflächlichkeit ihrer Verfahrungsarten fast erstaunen zu müssen. Nur sehr wenige der skeptischen Wendungen (Tropen) haben einigen Werth. Der ursprüngliche Ausgangspunkt der ältesten Skeptiker, Gründe und Gegengründe, Satz und Gegensatz in einem sich neutralisirenden Gleichgewicht zu halten, und sich so dem zu nähern, was Kant als ein System der Antinomik auftreten liess, war offenbar noch das am meisten wissenschaftliche Element der weiteren skeptischen Entwicklung geblieben. Von den einzelnen Tropen, deren die älteren Skeptiker zehn aufstellten, während die späteren sich hauptsächlich nach fünf allgemeineren Gesichtspunkten richteten, sind nur sehr wenige auch nur der Erwähnung werth. Eigentlich haben diese Wendungen nur in drei Punkten Interesse, nämlich insofern sie den Subjectivismus, den Relativismus und die logische Unbegrenzbarkeit der Erkenntniss hervorheben. Dieser dritte Einwand ist unter allen der wichtigste, indem er jedem logischen Raisonnement das Fundament zu entziehen sucht. Alles Beweisen soll nämlich entweder ein täuschender Cirkel sein, oder auf eine unendliche Reihe hinauslaufen Mit andern Worten heisst dies, dass man entweder voraussetzt, was man zu schliessen oder zu beweisen scheint, oder aber, wenn man es nicht kurzweg postulirt, sondern in etwas Anderem die Begründung sucht, man sich diese Nothwendigkeit für jeglichen Satz immer wieder auferlegen muss, ohne jemals einen Abschluss erreichen zu können. Der Syllogismus soll gradezu ein falscher Cirkel sein, indem der Obersatz den Schlusssatz bereits voraussetze, um selbst wahr sein zu können. Enthält der Satz, aus dem man schliesst, ein blosses Ergebniss der aufzählenden Erfahrung, so wäre es allerdings eine Albernheit, sich den Anschein einer Ableitung zu geben, wo man nur auf einem Umwege auf das zurückkommt, was man vorher in einfachster Gestalt und vollkommen fertig vor sich hatte.

Benutzt man aber die Form des Schlusses nur, um sich erfahrungsmässige Feststellungen zu ersparen, und geht man also von allgemeinen Sätzen aus, die selbst noch erst durch Thatsachen und Inductionen zu erweisen wären, so macht man sich allerdings des von den Skeptikern gerügten Fehlers schuldig. Man dreht sich im Kreise und stützt sich auf etwas, was selbst erst gestützt werden sollte. Indessen ist diese Abirrung nur ein besonderer, wenn auch sehr häufiger Fall, während die Skeptiker in allem und jedem Schliessen stets diese trügerische Wendung voraussetzen.

Den Subjectivismus und Relativismus kennen wir schon von den Sophisten her, und die ältere Skepsis, deren Anfänge sich ja auch nicht viel später entwickelten, weicht in der einschlagenden Anschauungsweise auch nicht erheblich von jenem Standpunkt ab. Die Mannichfaltigkeit in den Auffassungen desselben Gegenstandes durch verschiedene Subjecte und von verschiedenen Standpunkten ist hier das Thema, welches in allen Richtungen variirt wird. Selbstverständlich befindet sich darunter auch die Unverträglichkeit der philosophischen Ansichten selbst. Während die verstandesmässige Verkettung der Erkenntniss durch die vorher erwähnte Anfechtung des logischen Schliessens und Beweisens erschüttert werden sollte, wird die Unmittelbarkeit des Wissens, die auf einfachen Urtheilen beruhen soll, von der subjectiven Seite her bemängelt. Es soll an der Uebereinstimmung fehlen, die für unmittelbare, nicht zu beweisende Sätze die einzige Vergewisserung über ihre allgemeine Gültigkeit sein könne. Auf diese Weise werden sowohl die einzelnen Bestandtheile als auch der ganze Zusammenhang eines jeden Systems oder einer jeden Gruppe von Wissensbestimmungen verdächtigt.

6. Sextus Empirikus hat in seinen zwei Schriften „Pyrrhonische Skizzen“ und „Gegen die Dogmatiker“ oder, wie es dem alten Sprachgebrauch nach hiess, „Gegen die Mathematiker“ d. h. gegen Alle, die etwas Lehrbares in doctrinärer Weise aufstellen, ein ganzes Arsenal von Wendungen und Kritiken aus dem Bereich der frühern und spätern Skepsis zusammengetragen. Die Lectüre seiner in einem leichten Griechisch und verhältnissmässig klar abgefassten Arbeiten führt anschaulich in die Schwächen der dogmatischen Philosophie ein und kann in einem gewissen Maass als Orientirungsmittel empfohlen werden. Der sehr gemischte Inhalt bietet neben den oberflächlichsten Raisonnements auch mit-

unter Berichte von interessanten Auffassungen. Fast für jede mögliche Systemposition, die in neuerer Zeit eingenommen worden ist, findet man bei Sextus eine, wenn auch nur flüchtige Andeutung. Man kann aus seinen Anführungen, die er oft selbst nicht zu würdigen weiss, häufig genug erkennen, wie manche Ansätze zu einer kritischen Richtung schon früher vorhanden gewesen waren, die erst in neuster Zeit verständlich geworden sind. Es darf uns daher nicht überraschen, wenn man neuerdings gelernt hat, Fundamentalformeln neuer Systeme, z. B. aus dem Gebiet des Kantischen, in jenen Urkunden der Skepsis nachzuweisen. Namentlich gilt dies von der Subjectivität der Erkenntniss und von dem traumhaften Idealismus. Man sollte jedoch auf derartige Uebereinstimmungen nicht zu grossen Werth legen; denn ein gelegentlicher Gedanke, der als blosse Möglichkeit flüchtig auftaucht, um sich sofort wieder zu verlieren, hat im Verhältniss zu einer Conception, an deren Leitfaden eine ganze Weltanschauung entwickelt worden ist, wenig zu bedeuten.

Uebrigens ist der moderne Skepticismus, den man bisweilen mit dem antiken verglichen hat, in einer gewissen Richtung doch von ganz anderer Natur. Er ist hauptsächlich durch Hume, früher auch schon durch Bayle repräsentirt. Er wendet sich nicht blos gegen die Dogmen der Philosophie, sondern auch gegen diejenigen der Religion. Ja in Rücksicht auf die letztere ist er dem gewöhnlichen Verständniss grade am meisten bekannt. Jedenfalls ist in ihm die Tendenz gegen die Grundlagen des Verstandes weit weniger ausgeprägt, als die Opposition gegen die fertigen Erzeugnisse und Ueberlieferungen des Dogmatisirens jeder Gattung. Man braucht sich daher nicht zu wundern, dass z. B. der Begriff der Ursache bei den Alten, obwohl in mehrfachen Beziehungen, dennoch nicht in der Humeschen Weise geleugnet worden ist. Der Grund dieser Erscheinung ist der Mangel an Veranlassung, da die Alten noch keiner Theologie gegenüberstanden, die auf einen falschen Begriff von Ursächlichkeit ihre wichtigste Idee gestützt hätte. Dagegen spielt in der neusten Zeit der skeptische Apparat, insofern er sich gegen die philosophischen Fähigkeiten des Verstandes richten lässt, nicht selten eine Rolle, die seinen ursprünglichen Urhebern gewiss nicht als sonderliche Consequenz eingeleuchtet haben würde. Es bedienen sich nämlich diejenigen, die aus religiösem oder kirchlichem Interesse den Verstand zu Gunsten des Glaubens zum Schweigen

zu bringen wünschen, ebenfalls der skeptischen Anfechtungen des Verstandesgebrauchs. In diesem alterirten Sinne ist die nur als Mittel gebrauchte Skepsis nicht dem Dogmatismus sondern der Kritik feindlich, die vom Verstande als solchem sonst grade gegen den Dogmatismus gekehrt wird. Grade aber um dieses Umstandes willen ist die Mischung einer solchen unechten Art von Skepsis, die den Verstand zu Gunsten eines dunkleren Elements untergraben möchte, mit dem willkürlichsten Dogmatismus in neuerer Zeit möglich geworden. Der antike Skepticismus, so schlaff er war, machte sich doch wenigstens nicht eines directen Verraths an der Freiheit des Verstandes schuldig. Im Gegentheil wollte er grade eine solche Freiheit gegen die Zumuthungen des Dogmatisirens sichern, und war diese Freiheit in positiver Beziehung auch nur die der Ohnmacht, so fiel es ihr doch wenigstens nicht ein, eine andere sie verneinende Macht aufkommen zu lassen. Dieser Umstand wird ihm stets zur Ehre gereichen, und ihn vor den Bastardbildungen auszeichnen, die weder antik wie er, noch modern wie sein neueres Gegenstück, sondern eben nur eine Frucht des Mittelalters und des Verstandesmissbrauchs sind.

Zweites Capitel.

Verworrenheit des Mysticismus.

1. Der Verfall in den Mysticismus ist ein untrügliches Zeichen der philosophischen Auflösung; denn diese Gedanken- oder vielmehr Gemüthsrichtung ist der grade Gegensatz des verstandesmässigen Verhaltens. Der Skepticismus bekämpft mit den fehlgreifenden Satzungen des Verstandes auch die philosophisch metaphysische Thätigkeit überhaupt. Aber er thut dies doch mit dem Verstande und mit dessen Mitteln. Der Mysticismus verfährt dagegen ähnlich wie jenes Bastardgebilde, auf welches wir am Ende des vorigen Capitels hinwiesen. Er versenkt die etwa noch zur Verfügung stehenden Verstandeskräfte in das vermeintlich Geheimnissvolle und beruft sich auf die Unmittelbarkeit von gefühlsartigen Einsichten, die aber so sehr der individuellen Person angehören, dass sich von ihnen angeblich keine weitere Mittheilung machen lässt. An die Stelle verständlicher Rechenschaft tritt die

Berufung auf die Offenbarungen eines vermeintlich besonders erleuchteten, in der That aber sehr trüben und verworrenen Geisteszustandes. Nicht selten wird die Ekstase gradezu zur Voraussetzung gemacht. Je mehr sich Sinn und Gedanke verwirren, um so besser ist der Boden, auf dem persönlich oder gruppenweise die Blüthen der Mystik sich entfalten sollen, zugerichtet und für die Aufnahme der Saamen buntester Gebilde empfänglich gemacht.

Die Mystik verträgt sich fast mit jedem Inhalt, dem sich eine theosophische Färbung geben lässt. Ihr Hauptziel ist meist eine symbolische Deutung der Welt und des Verhältnisses, in welchem der Mensch mit seinen moralischen Interessen zu einem Grunde der Dinge stehen soll. Die mystische Weisheit soll daher, wo nicht gradezu in den Mittelpunkt der Dinge versetzen, da doch wenigstens intimere Beziehungen zu demselben anknüpfen und pflegen. Sie bemächtigte sich daher aus der philosophischen Tradition vornehmlich derjenigen Lehren, in denen ausser einem religiösen Untergrund auch noch irgend ein anderer Anknüpfungspunkt für das Schwelgen im Geheimnissglauben gegeben war. Hiezu eigneten sich für das Alterthum, solange die Religion der neuen Aera noch keine politisch vollendete Thatsache war, vorzüglich die Ueberlieferungen des Pythagoreismus und des Platonismus. Schon der Urheber des letzteren selbst war in seinem Alter mehr und mehr einer an die schlechteren Elemente des Pythagoreismus anknüpfenden Zahlenmystik verfallen. Seine eigne philosophische Grundvorstellung, die der urbildlichen Ideen, bot eine Seite dar, deren Unbestimmtheit zu allerlei Deuteleien und mystischen Abirrungen Veranlassung geben musste. Die sogenannten Idealzahlen, d. h. Zahlen, die zu den Ideen in Beziehung stehen sollen, bezeichneten den Abweg, auf welchem der Schöpfer der Ideenlehre bereits selbst ein gutes Stück fortgeschritten war, und der von den Nachfolgern ganz ungenirt durchmessen wurde, bis ein gewisser Skepticismus als Rückschlag eintrat.

2. Finden wir schon bei Plato selbst unverkennbar mystische und noch dazu ganz phantastische Elemente, so dürfen wir uns nicht wundern, in einer späteren weit haltloseren und an Geist gänzlich verarmten Epoche derartige Verunstaltungen der Philosophie zur Regel gemacht zu sehen. Gegen den Anfang unserer Zeitrechnung und dann mit jedem Jahrhundert in wachsendem

Maass treffen wir in den verschiedensten Richtungen auf. immer entschiedener hervortretende Neigungen zum Mysticismus. Es ist zwar kein einzelner Philosophirer grade vorzugsweise als Vertreter der mystischen Richtung anzuführen; aber diese Thatsache schreibt sich nur daher, dass man, abgesehen von den blossen Lebensphilosophien, der fraglichen Tendenz fast in jeder Speculationsrichtung mehr oder minder anheimfiel. Jedoch kann man das schliessliche Zurückgreifen auf Pythagoras und Platon als einen besonders hervorragenden Ausdruck der mystischen Bedürfnisse ansehen; denn es vollzog sich in einer so phantastischen Weise, dass es uns selbst heute, wo wir eine reiche Musterkarte derartiger Abirrungen aus der unmittelbarsten Gegenwart zur Hand haben, nicht leicht fällt, für jenes Unwesen im letzten Stadium der alten Philosophie eine angemessene Charakteristik aufzufinden. Indessen möge nur daran erinnert sein, was schon in der besten Zeit der Griechischen Philosophie bei den Pythagoreern und später bei Plato selbst in der phantastischen Gattung möglich gewesen war. Wir werden dann hieraus wenigstens einigermaassen zu bemessen im Stande sein, wessen die Neupythagoreer und Neuplatoniker fähig gewesen seien.

Die Spielereien der Pythagoreer mit der Summe der vier ersten Zahlen und die Bemühungen, auch die sittlichen Begriffe auf zugehörige Zahlen zurückzuführen, sind früher von uns berichtet worden. Hier muss nun hinzugefügt werden, dass alle jene befremdlichen Operationen die Voraussetzung einer geheimnissvollen Beziehung zum Princip hatten und nur in dem trüben Element eines mystischen Interesse gedeihen konnten. Recht deutlich trat diese Bewandtniss der Sache bei Plato, namentlich in seinen späteren Jahren hervor. So wird z. B. schon in seinem „Staat", einer Schrift, die noch nicht die letzte war und übrigens grade ihres Geistes wegen ausgezeichnet ist, mehrmals der gewöhnliche Gang der Auseinandersetzung durch höchst wunderliche Zahlenoffenbarungen unterbrochen. Wenn z. B. der unbefriedigte Gemüthszustand eines zur Gewalt gelangten Machthabers, also eines bei den Griechen sogenannten Tyrannen, mit Hülfe von Quadrat- und Cubikwurzeln veranschlagt und schliesslich als 729 Mal schlimmer als derjenige des Gerechten bestimmt wird, so befinden wir uns (mit dieser Stelle des neunten Buchs) offenbar im Gebiet des wüstesten mystischen Unsinns, wie er nur jemals in den dunkelsten Jahrhunderten unserer Aera producirt

worden ist. In der Qualität liess sich Derartiges kaum noch überbieten; denken wir uns aber solchen mystischen Wust, der bei Plato gewöhnlich im Hintergrunde bleibt und nur ausnahmsweise gleichsam durchbrechend zum Vorschein kommt, der Quantität nach als das Vorherrschende und Regelrechte, so haben wir eine annähernde Vorstellung vom Neuplatonisiren und Neupythagoreisiren. Man würde jedoch fehlgreifen, wenn man sich diese Richtungen mit vorwiegend mystischer Tendenz als einfache Erneuerungen der fraglichen älteren Philosophien oder der schlechteren Elemente derselben denken wollte. Eine solche Simplicität ist jenen in der Verkehrtheit sehr vielseitigen Zeiten nicht genügend. Die bunten Glasscherbchen, welche dem kindisch gewordenen Zeitalter in seinem Kaleidoskop seine Rosetten bilden halfen, durften nicht von einerlei Gefäss herstammen. Man wollte recht grelle Farbenunterschiede haben und bei den Mischungen nicht in Verlegenheit gerathen. Orientalische Religionsideen waren daher die Lieblinge jener philosophastrischen Kinder, und sie waren es auch, deren Wahlverwandtschaft die schlechtesten Elemente des Pythagoreismus und die schwachen Seiten oder Auswüchse des Platonismus anzog und aus der Vergangenheit zu einem neuen Leben und in eine neue, nicht beneidenswerthe Gesellschaft citirte. Ueberhaupt ist Confusion und Vermischung des Verschiedenartigsten der Charakter der ganzen Verfallperiode. Das mystische Verhalten, als von vornherein unklar und verworren, muss ja auch übrigens den Mischbildungen günstig sein, und umgekehrt wird die Mischphilosophie oder der sogenannte Synkretismus ebenfalls den Boden für die Verwirrung vorbereiten. Der zerfahrene Geist wird nichts mehr mit Bestimmtheit und Klarheit wissen oder wollen, und er wird auf diese Weise zur Ablegung aller Rationalität wohl präparirt sein. Aller Buntscheckigkeit ungeachtet, welche das von allen Seiten herbeigeholte Material zunächst darbietet, wird doch ein fahles Grau das Ergebniss aller dieser principlosen und nur die Ohnmacht der Passivität bekundenden Vermengungen sein.

Markirte Persönlichkeiten sind unter den gekennzeichneten Verhältnissen eine völlige Unmöglichkeit, und es wäre daher schlecht am Platze, wenn wir uns hier mit bedeutungslosen Namen befassen wollten. Es sind höchstens noch Gruppen oder man möchte lieber gleich sagen Heerden, die allenfalls als solche bisweilen noch einigermaassen unterscheidbar bleiben, je nachdem

sich hie und da ein leitender Umstand, etwa ein gewohnter Schall, dem sie folgen, nachweisen lässt. Doch von solchen verhältnissmässigen Sonderungen zu reden, wird bei Gelegenheit der Erörterung des Orientalismus am Platze sein. Dennoch müssen wir, obwohl der Mysticismus weniger eine selbständige Richtung als eine Farbe ist, die fast mit jeder verworrenen Philosophie verbunden sein kann, ausdrücklich einer Erscheinung der allerspätesten Zeit gedenken, welche weniger um ihrer selbst willen als wegen der Aehnlichkeit mit einem philosophischen Product unseres Jahrhunderts von Interesse ist.

3. Die letzten Zuckungen des bereits todten Körpers der Griechischen Philosophie werden durch Proklus repräsentirt. Er gehört dem fünften Jahrhundert n. u. Z. an und war zu Athen, also auf dem classischen Boden des philosophischen Universalismus thätig. Er ist in einer nicht beneidenswerthen Weise dadurch ausgezeichnet, dass er die Philosophie zu Grabe trägt, indem er sie um den letzten Rest von Achtung bringt. Die äussern Geschicke vollendeten nach seinem Tode auch handgreiflich die innere Auflösung, indem es nicht viel länger als ein Menschenalter dauerte, bis der Kaiser Justinian die philosophischen Schulen zu Athen verbot. Hiemit war seit 529 der schulmässige Betrieb der Philosophie dem Christenthum als der herrschenden Staatsreligion gegenüber beseitigt. Die blos gelehrte Art und Weise, sich commentirend und so zu sagen philologisch mit der literarischen Ueberlieferung der Philosophie zu beschäftigen, — diese recht eigentlich Alexandrinische Culturmanier konnte sich jedoch fortpflanzen, und sie allein bewahrte, wenn auch in träger und geistloser Haltung, wenigstens eine Erinnerung an das einstmalige Dasein des lebenden Wesens, an dessen Leichnam sie sich zu schaffen machte.

Proklus ist merkwürdig, gleich jener Kaisernullität, mit welcher die Historiker den Untergang des Römischen Reichs äusserlich zu markiren pflegen. Ist seine sogenannte Philosophie auch eine werthlose Paarung von Mystik und dialektischen Caricaturen, so ist sie doch wenigstens ein Merkzeichen und eine Mahnung. Sie schreitet in dialektischen Dreieinigkeiten einher; ihre triadisch gestalteten Phantasien wollen wie die ähnlichen Imaginationen eines Hegel die Weltentwicklung darstellen. Nur denken sie sich ihren Ausgangspunkt als den Inbegriff aller Vollkommenheit und lassen mit jeder weiteren Emanation und mit

jeder neuen Entfernung vom Ursprung die Beschaffenheit der Erzeugnisse von Stufe zu Stufe sinken, — eine Vorstellung, die als Bild für die Schicksale der Griechischen Philosophie und für Proklus' eigne Bemühungen, aber auch nur dafür allein am Platze gewesen wäre. Indessen bleibt es nicht bei den Dreiheiten; die heilige Sieben darf nicht fehlen; ja grade die sieben mal sieben Einheiten spielen als eine Art Götter eine grosse Rolle. Doch wir sagen fast schon zu viel von diesem Wust, der noch nicht einmal den doch gewiss sehr geringen Werth oder psychologischen Reiz der Alchymie für sich hat. Lassen wir die zum Theil dem Ursprung gleichen, zum Theil ungleichen Ursachen, die sich dann wieder zurückwenden sollen, und ähnlichen theosophischen Kram auf sich beruhen. Genug, dass wir in dieser Mystik und sogenannten Dialektik das Aeusserste des Verfalls und zugleich ein Wahrzeichen für die Verkommenheiten unserer Tage kennen gelernt haben.

Indem wir den Skepticismus und den Mysticismus als die beiden kennzeichnendsten Richtungen betrachteten, mussten wir einige Züge des Zeitalters zur Seite lassen, die sich nicht auf die einheitlichen Schicksale der Griechischen Philosophie, sondern überhaupt auf die philosophische oder wenigstens dem Philosophischen ähnliche Cultur in der damaligen Weltepoche beziehen. Es handelt sich hiebei hauptsächlich um die Signatur der Alexandrinischen Gelehrsamkeit und des Römischen Eklekticismus. Den der Sache angemessenen Platz werden diese Stoffe nur in einem Anhang finden können, da sie sich in die alte Geschichte der Philosophie, welche wesentlich die der Griechischen Leistungen ist, nicht als ebenbürtige oder auch nur gleichartige Erscheinungen auf gleicher Linie einreihen lassen.

Anhang.

Schicksale der Griechischen Philosophie bei den Römern. — Die Alexandrinische Epoche der blossen Gelehrsamkeit. — Die Philosophie im Verhältniss zum Judenthum und Orientalismus.

1. Wo man unter den Römern philosophirt hat, ist dies nicht nur nach Griechischen Vorbildern geschehen, sondern man hat sich sogar im Wesentlichen auf die Aneignung bereits fertiger

Griechischer Gedanken beschränkt. Die charaktervolleren Elemente der Römischen Bildung fühlten sich von den ausgeprägteren Lebensphilosophien, also vom Stoicismus oder Epikureismus angezogen. Die minder entschiedenen Naturen fanden sich durch völlig eklektisches Zusammenlesen befriedigt. So entstand z. B. das Urbild des urtheilslosen Eklekticismus, der durch populäre Verarbeitungen der mannichfaltigsten Griechischen Philosopheme ausgezeichnete Cicero. Bekanntlich war die Stärke dieses Mannes eine ziemlich kalt lassende Redekunst, und sein Philosophiren wird mindestens ebensowenig als seine politische Thätigkeit dem Vorwurf der Unbestimmtheit und Haltungslosigkeit auf die Dauer entgehen. Das Einzige, was man in philosophischer Beziehung von ihm wird in einem gewissen Maass rühmen können, mag die stilistisch verhältnissmässig gewandte, sprachlich glatte Umformung der Griechischen Gedanken sein. Hiemit soll jedoch sein Stil nicht unbedingt und den Anforderungen einer einschneidenden Logik gegenüber in Schutz genommen sein. Der Satz, dass der Stil der Mensch sei, wird auch bei ihm nicht zu Schanden. Die Geschmeidigkeit seiner ausgesponnenen Perioden, in denen für die Vereinigung selbst unvereinbarer Gedanken noch immer Platz geschafft worden ist, ist ein treues Abbild seines sich in allen Behausungen zurechtfindenden und Alles zusammenreimenden Wesens. Besonders hat er in der unfreiwilligen Musse seiner letzten Jahre die Griechischen Philosophen, grosse wie kleine, selbständige und blosse Synkretisten, für seine lateinische Prosa in der oberflächlichsten Weise ausgebeutet. Eine Ansicht oder gar Ueberzeugung ist von ihm nicht zu berichten, da er keine hatte. Für die Philosophie hat der Advocat und Stilist, der um die Mitte des ersten Jahrhunderts v. u. Z. in Ansehen stand und sich zum Consulat emporgearbeitet hatte, allerdings einen gewissen Werth, nämlich als renommirtes Beispiel des compilatorischen Eklekticismus. Unter Umständen kann er daher auch als Probirstein für philosophisches Urtheil dienen, und wenn in neuster Zeit ein Herbart auf die Ciceronianische Schrift über die Pflichten als empfehlenswerthe und zur Anknüpfung für das heutige System geeignete Darstellung der Moraldoctrin hingewiesen hat, so bedarf es zur Blosstellung der eignen philosophischen Unzulänglichkeit kaum noch anderer Umstände.

2. Der Mangel an eigner philosophischer Anlage bei den Römern hat nicht stets zu abgeschmackten Erscheinungen geführt.

Wir haben bereits bei Behandlung des Stoicismus darauf aufmerksam gemacht, dass in dem Römischen Volkscharakter mit seiner Männlichkeit ein gewisses Maass von Hinneigung zu bestimmt gefassten und praktisch markirten Richtungen, namentlich aber zu einer gewissen Temperamentsphilosophie begründet war, und es sei hier noch einmal besonders an den Epikureer Lukrez und an den Stoischen Kaiser Marc Aurel erinnert. Der Römersinn war da, wo er sich selbst in den schlechtesten Zeiten an bedeutenderen Charakteren noch einigermaassen echt darstellte, derb und eckig, wie seine Jurisprudenz. Trotz aller Schärfe juristischer Distinctionen blieb ihm doch die dialektische Feinheit und Geschmeidigkeit des Griechischen Geistes ewig fremd. Er konnte sich daher nur in dem verhältnissmässig Einfachen der greifbaren Hauptsätze der Griechischen Lebensphilosophien heimisch fühlen. Die Ausbreitung der Bildung brachte ihm jedoch allerlei Ansichten nahe, und da er für eine innere Verschmelzung und einheitliche Gestaltung keine den Gedanken organisirenden Anlagen hatte, so entging er nirgend einer blos äusserlichen und lockern Anhäufung der Ideen. Auch die Römischen Stoiker waren Eklektiker, indem sie theoretisch von der gesammten Griechischen Ueberlieferung gleichsam bedrückt wurden. Aehnlich erging es andern Richtungen. Gegen den Anfang u. Z. pflegt man noch besonders Sextius, zunächst den Vater, später den Sohn, und überhaupt die Schule der Sextier anzuführen. Neben dem Ausdruck Stoischer und Römischer Gesinnung, wie z. B. in dem Satz, dass der Weise vermöge seiner Tüchtigkeit gleichsam gerüstet und kampfbereit dem Leben die Stirne biete, findet man in dieser Richtung die Glaubensbizarrerien des Pythagoreismus, die Seelenwanderung und Aehnliches vertreten. Schon früher, gegen die Mitte des ersten Jahrhunderts v. u. Z., war von einem Römischen Aristokraten, dem P. Nigidius Figulus, der wunderliche Versuch gemacht worden, mit den ärgsten Auswüchsen des Pythagoreischen Aberglaubens die aufgelöste Religion zu restauriren, und es hatte auch an Thorheiten der praktischen Superstition in den gewählten Kreisen der Anhänger der neuzugerichteten, glaubensvollen Weisheit nicht gefehlt.

Fassen wir das Verhältniss der Römer zu der Philosophie in eine einfache Formel, so müssen wir sagen, dass sich die philosophischen Vertreter dieses Volks zu den Ueberlieferungen des Griechischen Geistes in dessen reinem wie unreinem Zustande,

den Verkehrtheiten wie den gelungeneren Erzeugnissen gegenüber, stets blos aufnehmend und passiv, niemals aber activ und gestaltend verhalten haben. Die eklektische Art und Weise hat die ganze wissenschaftliche Bildung der Römer beherrscht, und wir können an den fraglichen Erscheinungen bestätigt finden, was wir ja übrigens auch aus der Gegenwart nur zu gut kennen, dass mit dem Mangel der philosophischen Anlagen nächst der Skepsis solche unkritische Auswahl, die oft kaum die Bezeichnung als Wahl verdient, die zweite und schlimmere Gattung philosophischer Hinfälligkeit repräsentirt. Das Dritte und Aergste ist allerdings noch nicht der gewöhnliche, so zu sagen den mittleren Menschen zum Ausdruck bringende Eklekticismus, sondern die oben besprochene grundsätzliche Ablegung aller Klarheit in den geheimnisskrämerischen Begriffs- und Gefühlsverwirrungen der Mystik. Für die letztere ist jedoch der Anknüpfungspunkt fast regelmässig der Orientalismus oder das, was ihm ähnlich war, gewesen. Die Römer aber haben nur in seltenen Verwirrungen ihrer Religionsgefühle jenem dunklen Götzen geopfert; übrigens waren sie von zu festem Stoff und von einem zu politischen und auf das Aeussere gerichteten Sinn, um an einem Gefühlsobscurantismus Geschmack zu finden.

3. Schon bei Aristoteles haben wir von der Verschulung der Philosophie und von der Ersetzung ihres lebendigen Wesens durch mehr oder minder dürre und unfruchtbare Gelehrsamkeit reden müssen. Der Alexandrinismus ist nun die vollständige Ausführung der sich schon bei Aristoteles zeigenden Tendenz. Nur ist der literarische und wissenschaftliche Betrieb, wie er sich in Alexandrien ausbildete und dort eine Reihe von Jahrhunderten herrschend wurde, dadurch vortheilhaft ausgezeichnet, dass in demselben auch die strengeren Theile und Grundlagen des Wissens oder, mit andern Worten, die eigentlichen Wissenschaften eine erhebliche Rolle spielten. Man beschäftigte sich ernstlich mit Mathematik und cultivirte die naturwissenschaftliche Forschung bereits in einem dem modernen Realismus und Empirismus einigermaassen entsprechenden Sinne. Die beschreibenden Theile der Naturwissenschaft wurden ganz besonders in das Auge gefasst, und es war in einem gewissen Sinne eine positivistische an die Stelle der philosophischen Richtung getreten. Mit der Philosophie befasste man sich dagegen entweder in ganz unwissenschaftlicher Weise oder gar nicht, indem man sich auf philologisches Com-

mentiren beschränkte. Die Beschäftigung mit der Literatur war ja überhaupt in der fraglichen Richtung mehr eine Bemühung um die äusserlichen Schicksale der Bücher, als um deren Inhalt. Man gab heraus; man stritt sprachlich und schulmeisterlich über Texte; man ahmte wohl auch bisweilen nach; aber man bekundete in der eigentlich literarischen Sphäre wenig Geist und innere Kritik. Man war eitel auf allerlei Notizenweisheit; aber der lebendige Trieb zum wirklichen Wissen war aus der Philosophie, wenn man überhaupt noch diese Bezeichnung ohne Zusatz brauchen darf, vollständig gewichen.

Der Ruhm der von dem Macedonischen Eroberer gegründeten Stadt hat also sicherlich nicht darin bestanden, die Philosophie zu repräsentiren. Mit dieser Seite des Geistes, mit dieser höchsten Bethätigung des freien Verstandes war es bereits vorbei, als das Gestirn des Macedonischen Cäsarismus über Griechenland und dem Orient aufstieg. Mit der Griechischen Freiheit wurde auch jede andere Energie zu Grabe getragen, und am Delta des Nil liess sich wohl eine Weltstadt bauen und ein Brennpunkt der Bildung schaffen, aber in Ermangelung des geeigneten Bodens und Saamens kein lebensfrischer Baum der Philosophie erzielen. Das Licht des Pharus konnte man weit hinaus in das Meer leuchten lassen; aber einen Wegweiser für die steuerlos gewordene Philosophie konnte man mit allen Büchern der Welt, und mit Bibliothekaren, die in ihrer Art als Literarheroen paradirten, nicht ersetzen.

Drei Jahrhunderte vor und etwa noch zwei Jahrhunderte nach dem Anfang unserer Zeitrechnung concentrirten sich in dem üppigen und corrumpirten Welthandelsplatz Waaren und Ideen aller damals für die Civilisation in Frage kommenden Völker. Die kosmopolitische Mischung der Nationalitäten und besonders das starke Verhältniss, in welchem die Juden in Alexandrien vertreten waren, führten zu einem chaotischen Bildungsuniversalismus, dessen bunte Bestandtheile, aller gegenseitigen Abschleifungen ungeachtet, noch Farbe genug behielten, um ein gehöriges Mosaik zu ergeben. Das fahle Grau, von dem wir bei einer andern Gelegenheit gesprochen haben, hat zwar auch niemals gefehlt; aber es wurde in der allgemeinen Geisteshaltung nicht sofort der Grundton. Zunächst bildete man musivische Figuren aus all den vielgestaltigen und bunten Steinchen, die man aus den Trümmern aller Civilisationen zur Verfügung hatte; oder

man liess auch wohl den Wind die Arbeit verrichten und sah dann zu, was sich im Vorstellungskreis aus den verschiedenen Weltgegenden an philosophischen und religiösen Vorstellungen zusammengefunden oder sonst ein wenig gruppirt haben mochte. Die philosophische Literatur, die einem solchen Verhalten ihren Ursprung verdankte, musste selbstverständlich so ausfallen, dass eine einzelne Berücksichtigung ihrer Erscheinungen ein Unrecht gegen das Bessere anderer Zeiten sein würde. Unter ihren allgemeinen Charakterzügen befindet sich der schon oben erläuterte Eklekticismus und später der in seinem Wesen eingehend gekennzeichnete Mysticismus. Wir müssen jedoch noch die Beziehungen zum Judenthum und überhaupt zum Orient etwas näher betrachten, da sie einerseits das allgemeine Gepräge der Richtung vervollständigen und andererseits bereits die Ueberleitung zu der Herrschaft eines der Philosophie feindlichen Geistes andeuten.

4. Die Vereinigung jüdischer Religionsüberlieferung mit einem allerdings des Namens nicht werthen Philosophiren wird durch den zu Anfang unserer Zeitrechnung in Alexandria lebenden Juden Philo vertreten. Er allegorisirt auf Grund einer gewissen philosophischen Bildung an den mythologischen Urkunden seines Volks in einem solchen Maasse herum, dass er für Alles ausser dem gewöhnlichen Sinn noch eine höhere mystische Bedeutung zur Verfügung hat. Die allgemeinere Bildung hatte bei seinen Landsleuten bereits die allegorische Auffassung vielfach an die Stelle der Geltung des eigentlichen Sinnes treten lassen; aber Philo stellte ein vollständiges System jüdisch gearteter Theosophie in philosophischen Formen auf. Sein Gottesbegriff würde nicht der Erwähnung werth sein, wenn es nicht zweckmässig wäre, grade im neunzehnten Jahrhundert daran zu erinnern, dass werthlose Gedanken auch schon zu Anfang der christlichen Aera in Alexandrien producirt werden konnten. Philo hielt seinen Gottesbegriff völlig jenseitig oder, wie der vornehmere Ausdruck lautet, ganz und gar transcendent. Er behauptete, ganz wie Schelling vor einem Menschenalter, man könne wohl wissen, dass, aber nicht was der fragliche Gegenstand sei. Nichtsdestoweniger nahm er doch eine mystische Hingebung als möglich an, worin er zufällig wiederum Schellings und andere Auskünfte der neuern Zeit vorwegnahm. Um derartiger Beziehungen willen mag auch noch seine Idee von einem erschaffenen Logos, der als Mittel-

wesen zwischen dem Gottesbegriff und der Welt steht, Erwähnung finden. Etwas diesem Logos Aehnliches spielt bis in die neuste Zeit in den theologisch gefärbten Vorstellungskreisen sogenannter Philosophien eine erhebliche Rolle, und es ist z. B. die Hegelsche sogenannte Logik eine Logoslehre, in welcher der Begriff des Logos als des Weltgestalters allerdings mehr betont und hiemit etwas verändert ist. Dieser modernisirte Logos ist nämlich etwas genauer im Sinne der Anfangsworte des Johanneischen Evangeliums verstanden, wo es heisst: „Im Anfang war der Logos" u. s. w. Bei dieser Auffassung tritt der Gottesbegriff im Hintergrunde etwas mehr zurück oder wird vielmehr mit dem des Logos verschmolzen, was bei Philo nicht der Fall ist. Uebrigens können wir die weiteren Einzelheiten der jüdisch-alexandrinischen Theosophie füglich auf sich beruhen lassen.

Es mögen daher nur noch einige Namen hier Platz finden, welche überhaupt die fernere orientalische Entartung, ja man könnte sagen, die Umkehr der Philosophie zu ihrem Gegentheil und die Einkehr derselben bei ihrem Feinde in der hervorstechendsten Weise bezeichnet haben. Der ganze Neuplatonismus ist eigentlich nichts als eine Ueberbietung der Verunstaltungen, welche schon Platos Philosophie selbst durch orientalische Züge erhalten hatte. Der phantastische und auf ein ekstatisches Anschauen des Gegenstandes seines Gottesbegriffs hinweisende Plotin, dessen Lehrer, Ammonius Sakkas, die neue Position begründet hatte, ist der Hauptvertreter jener missgestalteten Restauration, die wir als Neuplatonismus zu bezeichnen pflegen. Er lebte im dritten Jahrhundert n. u. Z. und lehrte, nachdem er in Alexandrien sich ausgebildet hatte, in Rom. Nach ihm giebt es über dem Denken ein höheres Vermögen, durch welches bisweilen der mystische Verkehr mit dem Gegenstande des Gottesbegriffs ermöglicht wird. Erinnern wir uns, dass Plato selbst keine Rechenschaft über die Idee des Guten zu geben vermochte, sondern sich darauf beschränken musste, etwas ihr Naheliegendes gleichnissweise anzudeuten, so dürfen wir uns über die Leichtigkeit nicht wundern, mit welcher der orientalisch gesinnte Mysticismus an das geistreiche Träumen jenes Philosophen geistlos anzuknüpfen verstand.

Der Syrer Jamblichus, zur Zeit Constantins, hat sich, indem er im Allgemeinen die Plotinische Haltung einnahm, ganz besonders durch Verarbeitung Pythagoreischer Zahlenmystik und durch

Vertheidigung der alten Götter aller Völker hervorgethan. In seinem wunderlichen philosophischen Pantheon erhielten, ausgenommen den christlichen Gott, alle traditionellen Götter und noch einige von des Autors eigner Erfindung eine Stelle. Zu seinen Schülern wird auch Julianus Apostata gezählt. Im besten Falle war es eine Art Romantik, welche sich von dem phosphorescirenden Schimmer der von ihren Deuteleien galvanisirten Götterwelt angemuthet fand. Fragt man aber nach dem Geschick der eigentlichen Philosophie, so war das gnädigste noch das, einem blossen Commentator wie Themistius oder, wie später in der Athenischen Schule, einem Simplicius anheimzufallen. Der letztere gehörte zu denen, die nach der Zeit des Proklus, von dessen Triaden wir oben schon gesprochen haben, von Justinian verscheucht wurden. Doch wir wollen nicht noch einmal auf die letzten Athemzüge der schwächlichsten, spätesten Epigonen der Philosophie zurückkommen. Nur wollen wir noch daran erinnern, dass der Strom der Philosophie sich grade da völlig im Sande verlief, wo man neuerdings seine Quelle gesucht hat, — im Orientalismus. Man erwäge jetzt noch einmal, was wir am Schluss der ersten schöpferischen Periode zur Abweisung des vermeintlich orientalischen Ursprungs der Grundanschauungen gesagt haben, und man wird wissen, was man nach der Lehre, die uns die Verfallperiode ertheilt hat, von den seitdem immer mächtiger werdenden orientalischen Einflüssen zu halten habe. Die letztern sind es, die nicht nur mit der alten Griechischen Weisheit ein Ende, sondern auch bis zur Abschwächung und Auflösung ihrer eignen drückenden Herrschaft eine neue, modern geartete Philosophie unmöglich gemacht haben.

Vorbemerkungen zu den folgenden Abtheilungen.

Lange Unterbrechung der philosophischen Cultur. — Einfluss des Christenthums. — Mittelalterliche sogenannte Philosophie. — Zwiefache Ursache der scholastischen Beschränktheit.

1. Man könnte von einer grossen Lücke sprechen, die durch das dem Mittelalter angehörende Jahrtausend in Rücksicht auf die Regungen eigentlicher Philosophie bezeichnet wird. Indessen dies hiesse strenggenommen zu wenig sagen. Die Vertretung

ernster und lebensfrischer Philosophie ist in der Völkergeschichte nicht die Regel sondern die Ausnahme. Das Griechenthum steht mit seinen einschlagenden Leistungen zunächst ganz allein, und erst der Anbruch der neuern Zeit hat seit der um die Mitte des zweiten Jahrtausends beginnenden Wiederbelebung des allgemeinen wissenschaftlichen Geistes die Möglichkeit einer Wiederaufnahme eigentlicher und schöpferischer Philosophie allmälig vorbereitet. Strenggenommen hat sich also die Lücke bis hart an die Gegenwart erstreckt; denn die Befreiung vom falschen Ansehen niederdrückenden Aberglaubens ist bis nach der Französischen Umwälzung auch bei den bedeutendsten Geistern noch sehr unvollkommen gewesen, und übrigens bringt sie allein noch nicht die schaffenden Kräfte mit sich, denen eine moderne wissenschaftumspannende und lebenbewegende Weisheit allein ihr positives Dasein verdanken kann. Die neuern Jahrhunderte sind daher sammt der Deutschen bisher so überaus gemischten und ungeklärten Einleitung nur als Vorspiele zu gewaltigeren Anstrengungen zu betrachten, die vielleicht wiederum, wie die Griechischen, in der Weltgeschichte des Geistes eine oasenartige Stellung einnehmen werden.

2. Einem Herkommen gegenüber, welches der sogenannten Philosophie des Mittelalters in den allgemeinen Darstellungen einen unverdienten Raum widmet, und welches durch die restaurativen Liebhabereien allerneuster Compendienverfasser und Geschichtscompilatoren noch überboten wird, sind wir genöthigt, auf einige Züge jener Art von Weisheit näher einzugehen. Auch würde es ohnedies zweckmässig sein, zur Erläuterung wirklicher Philosophie deren grades Gegentheil wenigstens nach einigen Seiten hin und in typischen Beispielen kennen zu lernen. Die Stelle, die wir den fraglichen historischen Anführungen geben, wird uns gegen den Vorwurf schützen, als hätten wir uns in unserm Stoff vergriffen und ein blosses Zubehör der theologischen und kirchlichen Geschichte für einen directen Gegenstand einer kritischen Geschichtsschreibung der Philosophie angesehen.

Vor allen Dingen haben wir uns über den Einfluss des Christenthums zu orientiren. Jeder kirchlich organisirte Glaube, der sich als fertige, vollständige und unbezweifelbare Wahrheit auf den blossen Grund seines thatsächlichen Daseins hin zur Geltung bringt, entzieht der Philosophie ihre Grundvoraussetzung. Die letztere besteht nämlich darin, dass die Wahrheiten durch Bethä-

tigung des Verstandes und Erweiterung der Erfahrung zu gewinnen und die mit der wissenschaftlichen Vorstellungsart unverträglich gewordenen Anschauungsweisen abzulegen seien. Sie fordert die Hervorbringung des höchsten und klarsten Bewusstseins über das System der Dinge durch Denken und Forschen; sie erkennt daher etwas Fertiges, sei es Vermuthen oder eigentliches Wissen, nur an, insofern es durch die philosophische Thätigkeit selbst hervorgebracht worden ist und sich von seiner Entstehung gehörige rationelle Rechenschaft geben lässt. Angesichts dieser Nothwendigkeit, den Verstand in letzter Instanz entscheiden zu lassen, ist echte Philosophie mit keiner andern Satzung verträglich. Sollte sie einmal mit etwas Anderem zusammenstimmen, so ist dieser Umstand für sie selbst eine rein zufällige Thatsache. Sie ist ihr eigner Gesetzgeber und kennt ausser sich selbst keinen sichern Maassstab des Wahren.

Nun stelle man sich den Zustand vor, der entstehen muss, wenn zwei auf denselben Gegenstand gerichtete, nämlich über das System der Dinge angeblich Aufschluss ertheilende Wahrheiten miteinander concurriren. Unklare Vermischungen auf Seiten des äusserlich schwächeren Theils, Vertuschungen und Compromisse werden die Folge sein. Ist aber die sogenannte Philosophie auch innerlich schwach und bedeutungslos, so wird sie sich vollends unterwerfen, und dies war im Mittelalter der regelmässige Fall gegenüber der Kirche. Der äussere Druck lastete auf einer sehr schwachen geistigen Potenz, und wie hätte auch auf dem Boden der Barbarei die Kraft des Verstandes vertreten sein sollen!

Ausser dem Verstande kommt für die Philosophie das natürliche System der Leidenschaften oder, mit andern Worten, die Gemüthssphäre in Frage. Innerhalb der letzteren stand nun nicht blos eine negative Macht, der Druck der kirchlichen Gewalten, sondern auch ein positiv maassgebendes Princip dem freien Aufschwung des natürlich Menschlichen gegenüber. Die antike Philosophie war an Gemüthsmotiven sehr arm gewesen, und eine Religion, welche in dieser Richtung etwas Bestimmtes anregte und in der That auch grade auf diesem Gebiet eine schöpferische Eigenthümlichkeit entfaltete, musste, auch abgesehen von ihren äusserlichen Hülfsmitteln, den rohen Geist der in Frage kommenden Völker eher für sich einnehmen können, als ein blos auf den Verstand wirkendes Bildungselement. Hieraus erklärt sich, wie

das Mittelalter von Gemüthsphantasien beherrscht werden und gleichsam in einem fortwährenden Traum hinleben konnte.

Diejenigen, welche das Christenthum als eine gegen die allgemeine Corruption der damaligen Welt reagirende Macht zu erklären suchen, mögen nicht vergessen, dass ausser der moralischen Zersetzung auch noch ein hoher Grad von Verwilderung nöthig gewesen ist, um die alte Bildung völlig abtreten zu lassen. Auch waren grade diejenigen Völker, an denen die neue Religion später ihre festesten Stützen fand, der Corruption noch sehr fern, aber der ursprünglichsten Rohheit noch sehr nahe. Man wird also wohl darauf verzichten müssen, den Erfolg des Christenthums psychologisch erklären zu wollen. Es ist eine ganz andere Mechanik, welche über die Form entschieden hat, in welcher die aufgelösten Religionen der beiden Hauptculturvölker bei den zur Herrschaft gelangenden Barbaren durch eine neue Gestalt des Cultus ersetzt werden sollten. Dieser Mechanismus geht den Politiker und Culturhistoriker näher an; wir aber können uns mit der Erinnerung begnügen, dass doch jedenfalls irgend Etwas triumphiren musste, mochte es nun irgend eine der Formen des Orientalismus oder ein neues, vielleicht auch nur für neu gehaltenes Gebilde sein.

3. In welcher Weise sich die mittelalterliche Scholastik zu der für sie vorschriftsmässigen Religion in den verschiedenen Zeiten verhalten habe, werden wir nachher in einigen Hauptzügen verzeichnen müssen. Ehe wir jedoch die Umrisse dieses grade nicht anmuthigen Bildes ein wenig betrachten, müssen wir den Grundcharakter der mittelalterlichen Geistesbethätigung in seiner doppelten Beschränktheit in das Auge fassen. Einerseits ist alles Denken des Mittelalters eine Bewegung innerhalb vorgeschriebener Bahnen nach einem von vornherein abgesteckten und schon vor der ganzen Bemühung bekannten Ziele angeblicher Wahrheit. Andererseits ist die eigentliche Wissenschaft mit den ihr eigenthümlichen Formen der Geistesbethätigung fast auf Null reducirt, und die logischen Schaalen, deren Sinn man kaum halb versteht, bilden den einzigen Rest und gleichsam die Abfälle, an denen man erkennt, dass von der Ueberlieferung früherer Culturvölker etwas in die neue Wildniss gerathen sein müsse.

Die Autorität, welche man den unverstandenen logischen und syllogistischen Formen entgegenträgt, macht das ganze fragliche Treiben vollends zur Caricatur. Die antike Scholastik, die schon im Aristoteles ihre Wurzeln hat, wie wir dies an gehöriger Stelle

erörtert haben, — diese alte Verschulung und deren Ergebnisse, die vom Geist mehr und mehr verlassenen, in der eignen Dürre sich breit ergehenden Formen sinken im Mittelalter noch eine Stufe tiefer, indem sie zu blossen Tätowirungsmitteln gemacht werden. Man bedient sich derselben, um der scholastischen Weisheit (sapientia „barbara“) den Anstrich logischer Cultur zu geben; aber es ergeht den Heroen des Mittelalters hiebei nicht besser als gewissen Häuptlingen mit importirten Civilisationsstücken. Sie behängen sich mit denselben, aber in der verkehrtesten Weise.

Wie wenig in dieser Beziehung das Mittelalter sich auf die Handhabung der Tradition verstand, wird uns später die nähere Beleuchtung des Streits zwischen Nominalismus und Realismus deutlich genug lehren. An dieser Stelle wollen wir nur noch darauf aufmerksam machen, wie grade eine Epoche, in welcher der Verstand am meisten erniedrigt wurde, das äusserliche Gerippe desselben am eifrigsten conservirte und ausputzte, indem sie sich mit den logischen Formen bei jeder Gelegenheit, wenn auch in der oberflächlichsten Weise, zu schaffen machte. Der Verstand figurirte, was sehr bezeichnend ist, als todtes Skelett. Nur wurde die Fügung seiner Theile noch durch allerlei wunderliche Umhüllungen verdeckt. Er hatte also weder Leben noch konnte er in seinem anatomischen Bau wenigstens eine stumme Lehre sein. Die Beschränkung, die sich an ein solches Verhalten knüpfen musste, war die schlimmste aller nur erdenkbaren Befangenheiten: Der natürliche Gebrauch des wenn auch rohen, doch immer in einem gewissen Maass fähigen Sinnes musste durch das Stelzenwerk einer unverstandenen Autoritätslogik gänzlich verkümmert werden, und es bedurfte kaum des zweiten Hauptfactors der mittelalterlichen Geisteserdrückung, um ein System zu vollenden, in welchem die Verzerrung der Philosophie zu ihrem graden Gegentheil einen noch niemals übertroffenen Ausdruck erhalten hat.

4. Man trifft bisweilen auf Eintheilungen, in denen die gesammte Philosophie in eine antike und in eine christliche zerlegt wird. Die letztere muss sich alsdann auch wohl gefallen lassen, wiederum in eine mittelalterliche und eine neuzeitliche Phase geschieden zu werden. So geschieht es, dass schliesslich das Unmögliche möglich gemacht und der Scholastik noch gar eine Philosophie der Kirchenväter (patres) vorausgeschickt wird. Wir glauben nun der Ansicht sein zu dürfen, dass diese sogenannte Patristik, die sich vor und nach dem Concil von Nicäa um die

Ausbildung einer christlichen Kirchenlehre bemühte, vielleicht für den Culturhistoriker ein ganz respectabler Gegenstand sein möge. sich aber jedenfalls nicht eigne, zur Philosophie in nähere oder auch nur entferntere Beziehung gesetzt zu werden. Weder die apostolischen Väter, d. h. die nächsten Nachfolger und Schüler der christlichen Apostel, noch die im engern Sinne sogenannten Väter der Kirche, die man bis zum sechsten Jahrhundert zu zählen pflegt, haben mit der Philosophie auch nur das Geringste gemein. Der Umstand, dass diese „Begründer der Kirche“ gelegentlich philosophische Brocken aus dem Gebiet der von ihnen im Allgemeinen bekämpften heidnischen Weisheit für den eignen Hausbedarf zu verwenden wussten, kann in der Hauptsache nichts ändern. Sie haben nicht mehr Recht, in einer Geschichte der Philosophie auch nur nebensächlich zu figuriren, als irgend ein theologischer Dogmatiker von heute. Andernfalls könnte uns der Katholicismus, der die Reihe seiner Väter über das sechste Jahrhundert hinaus vermehrt, und für den sie eigentlich unabgeschlossen bleibt, das Gebiet der Philosophie auch noch heute bereichern. Wir lassen also die Patristik und selbst Augustin mit seinem „Staate Gottes“ auf sich beruhen und wenden uns sofort zur Scholastik, welche die bei Weitem grössere Hälfte des nach dem Herkommen der Historiker abgegrenzten mittelalterlichen Jahrtausends erfüllt und erst denjenigen Thatsachen weicht, deren civilisirende Kraft eine neuere Geschichte überhaupt und mit ihr auch die Vorspiele einer wirklichen Philosophie geschaffen hat.

Wenn irgendwo, so bewährt sich an der Scholastik die bekannte Wahrheit, dass die Institutionen mächtiger sind als die Menschen. Es wäre ganz willkürlich, vorauszusetzen, die Natur hätte im Mittelalter nur mittelmässige Anlagen und lauter Schädel ohne bessere Füllung hervorgebracht. Die Raceneigenthümlichkeit mag immerhin nicht so günstig gewesen sein, wie bei den Griechen; dieser mehr ästhetische und weniger für Schärfe des Wissens als für das Ebenmaass seiner Darstellung in Anschlag kommende Mangel ist der argen Verkommenheit und der Versumpfung des scholastischen Daseins gegenüber von gar keiner Erheblichkeit. Die fraglichen Verunstaltungen und Kundgebungen der vollständigsten Geistesohnmacht lassen sich also nicht im Mindesten aus Vernachlässigungen der Natur erklären. Sie sind vielmehr das Erzeugniss der Einrichtungen des öffentlichen Geisteslebens, durch welche das letztere in der äussersten Knechtschaft

niedergehalten wurde. In dem Maasse, in welchem bei der allgemeinen Ungunst der Institutionen dennoch ein Unterschied der kirchlichen Beschränkung vorhanden war, sehen wir auch den Geist sich ein wenig natürlicher regen. So lässt sich z. B. deutlich beobachten, wie sich das Denken bei den Arabern unter dem Halbmond weit weniger als unter dem Kreuze bedrückt fand. Uebrigens bedarf es zur Nachweisung der Ursache mittelalterlicher Finsterniss nur einer geringen Erwägung über das, was nachher gefolgt ist und uns noch heute in doppeltem Sinne umgiebt. Hätte sich nämlich nicht eine verhältnissmässige Freiheit auch äusserlich im Protestantismus verwirklicht, so wäre eine Ueberwindung der philosophischen Beschränktheit der Scholastik sicherlich nicht eingetreten. Der Rückschluss auf die bereits gekennzeichnete äussere Ursache, die im Mittelalter alle Philosophie erstickte, ist daher auch von dieser Seite her gerechtfertigt. Ausserdem können wir aber den bedeutungsvollen Ernst jenes Verhältnisses der Unfreiheit auch noch positiv an den heutigen Erscheinungen kennen lernen. Das neunzehnte Jahrhundert hegt grade in dem Verhältniss zur Philosophie ein gutes Theil der wenn auch verwandelten, doch deshalb in gewissen Sphären hinreichend wirksamen Einflüsse mittelalterlicher Art. Noch heute geht so ziemlich die ganze moderne Schulphilosophie mehr oder minder offen, in vielen Fällen aber auch ganz naiv von der Voraussetzung aus, es sei ihre Aufgabe und Lebensbedingung, die Lehren der vom Staate anerkannten Kirche oder wenigstens eines allgemeinern Niederschlags der vorherrschenden Religionsmeinungen, sei es mit Gelehrsamkeit oder mit Dialektik, zu unterstützen und als wahr darzuthun. Die Thatsachen, die wir am Leitfaden dieser Auffassung täglich hervortreten sehen, können nun recht wohl zum Verständniss der uns fernliegenden mittelalterlichen Zustände dienen. Sie erhellen ebensosehr unsere Kenntniss der Vergangenheit, als sie die Wirklichkeit unserer Gegenwart und einer vielleicht auch nicht sonderlich schnell zu durchmessenden Zukunft umnebeln. Doch haben die Lebensbedingungen einer selbständigen Philosophie, die mit den Existenzbedingungen der Schulphilosophen in Widerspruch stehen, an dieser Stelle für uns nur des Mittelalters wegen Interesse. Wir verschieben die Erörterung derselben bis zur Behandlung der neusten Epoche und des gegenwärtigen Zustandes der Philosophie. Hier muss es uns genügen, zur Vergleichung des Aehnlichen in den Zuständen angeregt und darauf

hingewiesen zu haben, wie die Vergangenheit aus der Gegenwart zu verstehen sei. Selbstverständlich haben wir in unserer Auffassung des Mittelalters jene Romantik auf sich beruhen lassen, die sich in neuster Zeit erdreistet hat, diejenigen anzuklagen und wohl possierlicherweise gar unwissend zu nennen, welche jenes Jahrtausend in der That für finster halten. In keinem Fall dürfte der Mondschein, in welchem die fraglichen Gemüthsromantiker jenes arge Dunkel verklärt wähnen, geeignet sein, die wissenschaftliche Finsterniss und Verstandesverlassenheit wegzudemonstriren, die bisher von aller Welt in jenem Reich blosser Gemüthsmächte anerkannt worden ist.

5. Gleich an der Schwelle der Scholastik begegnen wir den ersten Regungen jenes wunderlichen Streits, der die gesammte Scholastik in zwei Lager getheilt und schliesslich, von Neuem angefacht, zu ihrer Beseitigung beigetragen hat. Der sogenannte Realismus und der Nominalismus standen einander in verschiedenen Jahrhunderten sectenmässig gegenüber, ohne dass man sich auch nur auf einer der beiden Seiten über den Sinn dieses Antagonismus gehörig klar gewesen wäre. Im Allgemeinen wollten die Nominalisten die Gattungen und Arten, ja überhaupt alle Begriffe, die nicht unmittelbar etwas Einzelnes und Individuelles zum Gegenstand hatten, nur als blosse Namen (nomina) und so zu sagen nur als Wortexistenzen, die ausser in der sprachlichen Bezeichnung gar keine Wirklichkeit hätten, aufgefasst wissen. Dieser Standpunkt ist derjenigen noch heute vorkommenden Anschauungsweise verwandt, derzufolge wir es in sehr vielen Fällen nicht mit wirklichen Existenzen, sondern nur mit Abstractionen unseres Verstandes zu thun haben sollen. Wer z. B. Raum und Zeit oder die strengen geometrischen Begriffe von Punkt, Linie u. s. w. zu blossen Abstractionen verflüchtigt, befindet sich auf einem ähnlichen Abwege wie die Nominalisten des Mittelalters. Nur muss man sich hüten, unsern heute auf die Begriffe selbst gerichteten Streit mit einem Verfahren für einerlei zu halten, welches noch ganz und gar in der Vermischung von Logik und Grammatik befangen war. Auch dürfen wir nicht vergessen, dass der mittelalterliche Nominalismus die Opposition gegen die von der Kirche geschützte rechtgläubige Logik ausmachte und dem Unwesen gegenüber, welches mit blossen Wörtern und Begriffshülsen getrieben wurde, in der Tendenz offenbar Recht hatte.

Die Hitze, mit welcher der vom rein logischen Standpunkt

aus höchst possierlich erscheinende Kampf geführt wurde, begreift sich sehr leicht, sobald man näher zusieht, was anscheinend nebenbei im Spiele war, aber für das Mittelalter und dessen Parteiungen offenbar die Hauptsache sein musste. Ausser dem allgemeinen Bedürfniss der menschlichen Natur, auch in der beschränktesten Sphäre das leere und abstumpfende Einerlei der Ansichten durch eine kleine Diversion zu vertreiben, musste in den mittelalterlichen Gruppirungen die Auffassung des kirchlichen Dogma überall in erster und letzter Instanz entscheiden. Nun hatte die nominalistische Opposition von Anfang an auch für die Vorstellung der Dreieinigkeit ihre Consequenzen, und es begreift sich daher, wie die Kirche Ursache hatte, den sogenannten Realismus fortwährend als eigne Sache zu behandeln und eine rechtgläubige Logik und mit ihr auch eine gehorsame Auslegung des Aristoteles zu beschaffen.

Die sogenanten Realisten des Mittelalters haben eigentlich nie ein eignes Princip gehabt, sondern stets nur die Leugnung des Nominalismus zu ihrer Aufgabe gemacht. Sie vertraten die logisch rechtgläubige, so zu sagen conservative und von der Kirche approbirte Haltung. Der Umstand, dass sie den nominalistischen Anfechtungen gegenüber die Realität der allgemeinen Begriffe (der Universalien) behaupteten, ist zufällig. Sie würden auch ebensogut etwas Anderes vertreten haben, wenn an Stelle der nominalistischen Neuerung irgend eine davon gänzlich verschiedene Art der Opposition aufgetaucht wäre.

6. Die nominalistische Spaltung prägt sich zuerst entschieden in Roscellin aus, als dessen Gegner Anselm von Canterbury zu nennen ist. Nachdem dann die nominalistische Richtung von der Kirche zurückgedrängt worden war, lebte sie später mit der Ermattung der Scholastik wieder auf und erhielt in Wilhelm von Occam einen Vertreter, dessen Erörterungen bisweilen durch Vorwegnahme neuzeitlicher radicaler Behauptungen überraschen. Bei ihm hat der Nominalismus durchaus nicht jene ursprüngliche verkehrte Haltung, sondern richtet sich mit der vollsten Berechtigung gegen falsche Verdinglichungen willkürlicher und erdichteter Begriffe. Er leugnet also hauptsächlich die Existenz der nicht auf dem Wege der Erfahrung gewonnenen, sondern beliebig vorausgesetzten Wesenheiten. Hiemit bestrebt er sich nun allerdings, den Verstand von dem Alp der scholastischen Entitäten (Wesenheiten) zu befreien, der jede natürliche Auffassung der Dinge bis dahin unmöglich gemacht und gradezu das Denken selbst zu fälschen veranlasst hatte.

Schon vor Roscellin, welcher der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts angehört, hatte sich der Nominalismus vorbereitend entwickelt, und es hatte sich namentlich gegen die Anschauungsweise des Johannes Scotus Erigena eine Opposition ausgebildet. Der letztere, dem neunten Jahrhundert angehörig und hauptsächlich in Frankreich thätig, hatte in neuplatonisirender Weise eine Stufenfolge von immer specieller werdenden Existenzen als eine Art Schöpfungsscala angenommen und mit unverkennbar mystischer Färbung eine schliessliche Rückkehr aller Dinge zu ihrem Ursprung als den Endzweck der Welt hingestellt. Nun wendete sich der entstehende Nominalismus gegen diese neuplatonisirende Art und Weise, die Allgemeinheiten als wirklich zu setzen und aus ihrer Specification das thatsächliche Einzeldasein hervorgehen zu lassen. Allein er verfiel bei diesem Bestreben in das oberflächlichste Extrem, indem er kurzweg alle Allgemeinheit für etwas erklärte, was blos als Collectivname oder doch höchstens als unsere nachträgliche Conception vorhanden sei, die mit dem wirklichen Wesen des nur als Einzelheit existirenden Gegenstandes nichts zu schaffen habe. Hienach sind die kurzen Formeln erklärlich, durch welche die Scholastiker ihre Vorstellung von dem Verhältniss der Allgemeinheiten oder Universalien zu den einzelnen Dingen ausdrückten. Die Nominalisten nahmen nur „Allgemeinheiten nach dem Dinge“ (post rem) an, während die sogenannten Realisten die Universalien entweder „in dem Dinge“ (in re) oder gar in neuplatonisirender Weise „vor dem Dinge“ (ante rem) dasein liessen. Zum Verständniss der extremsten Vorstellungsweise sei an die Ideen des Plato in ihrem musterbildlichen Verhalten zu der nach ihnen geschaffenen Wirklichkeit erinnert. Was übrigens die eigne Auffassungsart des Aristoteles anbetrifft, so ist dieselbe am meisten demjenigen sogenannten Realismus entsprechend, welcher das Allgemeine in dem Einzeldinge existiren lässt. Dennoch hat grade Aristoteles eigne Theorie, die bekanntlich in den Gattungen Substanzen zweiter Ordnung sieht, zu der mittelalterlichen Spaltung geführt, insofern zunächst die Bedenken eines alten Commentators die Aufmerksamkeit der ersten Scholastiker in Anspruch nahmen. Ausserdem hat selbstverständlich die Nothwendigkeit, für die kirchlichen Dogmen ein logisches Fachwerk herzustellen, das Verhältniss des Allgemeinen zum Einzelnen in eine für die Scholastik erhebliche Frage verwandelt.

Roscellin machte aus der Dreieinigkeit ein Dreigöttersystem, indem er aus seiner nominalistischen Auffassung folgerte, es müssten die drei Personen, wenn sie überhaupt Wirklichkeit haben und nicht blosse Namen bleiben sollten, als drei Einzelwesen gedacht werden. Sein Gegner Anselmus, Erzbischof von Canterbury, bekundete schon in seiner berühmt gewordenen Wendung, durch welche er aus dem Begriff eines Gottes auch dessen Dasein logisch abgeleitet haben wollte, den völlig verschiedenartigen Ausgangspunkt. Behielt nämlich der Nominalismus mit seiner Vorstellung von der Bedeutung oder vielmehr Bedeutungslosigkeit der allgemeinen Begriffe Recht, so konnte man aus Begriffen, die selbst keine Wirklichkeit hatten und blosse Sprach- oder Vorstellungsgebilde waren, sicherlich noch weniger eine andere Wirklichkeit herausspinnen, und der Scholastik wäre bald die Ausübung ihres eigentlichen Handwerks, nämlich die Bethätigung einer Scheinlogik zur Unterstützung der kirchlichen Glaubensartikel völlig unmöglich geworden. Es ist daher nicht zufällig, dass der sogenannte ontologische Beweis vom Dasein Gottes den Hauptgegner des ersten entschiedenen Nominalisten und zugleich denjenigen Scholastiker zum Urheber hat, von welchem das noch heute zur Anwendung gelangende Princip eines Verstandesgebrauchs nach Maassgabe des Glaubens so zu sagen classisch formulirt worden ist.

7. Das Glauben als der Weg zu der entsprechenden Einsicht (credo ut intelligam) oder, mit andern Worten, die Unterordnung des Verstandes unter das von vornherein Geglaubte, — dieser Lieblingsgedanke des Anselmus ist nicht blos für das Mittelalter, sondern auch meist noch für die neuere Zeit ausgesprochen, in welcher die Geltung dieses Verhältnisses allerdings mehr und mehr eingeschränkt oder modificirt worden ist. Wir werden jedoch noch im neunzehnten Jahrhundert eine Metamorphose jenes Princips der Glaubensautorität grade bei sehr renommirten Erscheinungen antreffen.

Um nichts weniger veraltet ist die berühmt oder berüchtigt gewordene Wendung des Anselmus, durch welche er aus dem blossen Begriff eines Gottes das Dasein eines solchen Gegenstandes zu folgern vermeinte. Kant hat sich in seiner Kritik der reinen Vernunft, obwohl im Widerspruch mit seinem eignen praktischen Verhalten, grosse Mühe gegeben, jenen sogenannten ontologischen Beweis als eine der wichtigsten logischen „Erschlei-

chungen“ darzustellen. Die neuste nachkantische Philosophie hat sich, soweit sie die mittelalterlichen Themata cultivirte, sehr ungenirt fast überall ähnlicher Kunstgriffe bedient, um ihre Begriffsgespinnste mit einem gewissen Anschein von Haltbarkeit auf den Markt zu bringen. Es ist daher noch immer ein modernes Interesse vorhanden, den Anselmischen Tropus, der zugleich ein Urbild des scholastischen Verhaltens ist, näher kennen zu lernen. Grade in dieser berüchtigten Wendung ist stillschweigend jenes Wort „ich glaube um einzusehen“ zur Anwendung gebracht.

Anselmus geht von etwas, über welches hinaus nichts Grösseres gedacht werden könne, als seiner Gottesvorstellung aus, und meint nun, dass, wenn dieses Grösste nicht ausser dem Gedanken auch in der Wirklichkeit wäre, es eben nicht mehr das erdenklich Grösste sein würde. Mit Recht nimmt nämlich Anselmus an, dass eine quantitative Steigerung darin liege, ausser im Verstande als Vorstellung auch noch in der Wirklichkeit als realer Gegenstand zu existiren. Sein Begriff vom Grössten hat nämlich gar nicht die Bedeutung mathematischer Quantität, sondern ist nur ein Ausdruck für das Hohe und Bedeutende. Man wird daher den Anselmischen Tropus weit unbefangener und gerechter beurtheilen, wenn man sich den Begriff des Grössten durch den heute gangbareren und sogar populären Ausdruck eines „höchsten Wesens“ erläutert. In der That ist nämlich der moderne Tropus, dass es doch jedenfalls ein höchstes Wesen geben müsse, — nichts weiter als eine neuere Gestalt der Anselmischen Ueberzeugung und Ableitung. Man hat den Begriff von etwas, was höher sei als alles Andere, und man verbindet mit diesem Begriff ganz selbstverständlich auch die Idee der vollsten Wirklichkeit. Wenn es aber überhaupt Wirklichkeit giebt, so ist eine derartige Idee an sich offenbar berechtigt, und der einzige Umstand, der denen, die nach Beweisen für das Dasein ihres Gottesbegriffs verlangen, unerwünscht sein möchte, ist die Bemerkung, dass der fragliche Begriff sammt seiner Erläuterung und Wirklichkeit nicht im Mindesten der Gottesbegriff des Glaubens ist, mit welchem er regelmässig verwechselt wird. Diese Vertauschung, die Frucht des vorher erwähnten Princips, ist auch der Fehler bei Anselmus, nicht aber die in Schlussform gekleidete Erläuterung des Inhalts eines an sich für Atheisten ebensogut wie für Theisten unvermeidlichen Begriffs.

Schon Zeitgenossen des alten Scholastikers wollten sich die

Erschleichung nicht gefallen lassen, polemisirten aber gegen dieselbe hauptsächlich an dem falschen Ende, indem sie sich an die syllogistische Form hielten und den Uebergang aus dem Sein im Verstande zum Sein in der Wirklichkeit anfochten. Dieser Uebergang ist aber blos scheinbar; denn es soll ja blos zugesehen werden, ob mit dem Begriff eines höchsten Seins die blosse Existenz in der Vorstellung verträglich sei. Es wird also nicht aus der Vorstellungssphäre zur gegenständlichen Wirklichkeit eigentlich übergegangen, sondern es wird nur der umgekehrte Weg, nämlich die Beschränkung der höchsten Existenz auf blosse Vorstellungsexistenz ausgeschlossen. Nebenbei regten sich allerdings auch solche Bestreitungen, welche die Hauptsache berührten, dass nämlich der Begriff des Grössten, was gedacht werden könne, noch keineswegs eine Gottesvorstellung sei. Heute könnten z. B. die verschiedenen Systeme dieses Grösste oder Höchste ganz nach ihrer Weise bestimmen, und die naturwissenschaftliche Anschauungsweise würde das Recht haben, das System der Kräfte und Stoffe als Ausfüllung des ihr geläufigen Begriffs zu benutzen.

Da ein grosser Theil der neuern Kritik unter den Händen Kants grade die ontologischen Wendungen betrifft und aus der Specialfrage, welche sich auf die Gottesvorstellung bezog, eine allgemeine Untersuchung über die Tragweite der Verstandesbegriffe geworden ist, so mag an dieser Stelle Einiges Platz finden, was bei der Behandlung des neuern Kriticismus unseres Erachtens nicht die rechte Stelle haben würde. Wo sich nämlich die Kantische Kritik gegen die vom Mittelalter auf die neuere Zeit vererbten logischen Täuschungen richtet, steht sie nicht selten noch selbst mit dem einen Fuss in dem Bereich der bekämpften Ueberlieferung. So legt sie z. B. grade in unserm Fall den Ton auf das Schliessen aus dem blossen Begriff auf die Existenz, während es sich doch gar nicht darum handelt, die auch den Scholastikern bekannte Wahrheit nachzuweisen, dass Vorstellung noch nicht Wirklichkeit ausserhalb derselben mit sich bringe. Ebensowenig ist der Hauptnerv darin zu suchen, dass die Wirklichkeit in dem Begriff, von dem ausgegangen wird, bereits enthalten ist und auf diese Weise eine blosse Entwicklung des Begriffsinhalts statthat. Ein solches Verfahren war ja eben von der Scholastik beabsichtigt und wurde auch gar nicht verhehlt. Im Begriff des Grössten u. s. w. (quo majus nihil cogitari potest) sollte die Wirklichkeit bereits in versteckter Weise gedacht sein, und die logische Wen-

dung hatte keine andere Aufgabe, als diese nicht unmittelbar in das Auge fallenden Seiten des Begriffs an das Licht zu bringen. Nicht in der Logik lag daher, wie Kant hauptsächlich voraussetzt, der Grund der „Erschleichung", sondern in dem oben gekennzeichneten Glaubensprincip, nach welchem sich Anselmus damals und so mancher Philosophirer auch heute noch erlaubt, den nackten logischen Begriff mit den Phantasien der Tradition ohne weitere Rechtfertigung zu umgeben und dann die beiden von einander völlig verschiedenen Vorstellungen zu vertauschen. In einer solchen Unterschiebung liegt das Illusorische und Verwerfliche des sogenannten ontologischen Beweises, nicht aber in der Entwicklung eines an sich ganz unschuldigen und im Rahmen der menschlichen Erkenntniss jederzeit wirksamen Begriffs. Hienach wird es nicht mehr überraschen, wenn wir behaupten, dass Kant in der betreffenden Frage sich dem mittelalterlichen Gegenstande der Kritik gegenüber noch zu gleichartig verhalten habe. Sein Zweck ist ja nur der, das Unvermögen des reinen Verstandes darzuthun, die Wirklichkeit jenes Begriffs zu verbürgen. Er wollte in dieser Sphäre „das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen" (Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, gegen Ende).

8. Es hat kein Interesse, die einzelnen Namen der mehr oder minder berühmten Scholastiker anzuführen, die sich zwischen Nominalismus und Realismus theilten oder eine weniger ausgeprägte Richtung einhielten. Nur sei aus dem zwölften Jahrhundert noch an Abälard erinnert, der durch seine Lebensschicksale mit seiner Geliebten, der Heloise, bekannter geworden ist, als durch seinen scholastischen Standpunkt. Der letztere führte allerdings zu Verfolgungen, war aber in Rücksicht auf den Nominalismus sehr gemässigt. In Bernhard von Clairvaux kündigte sich bereits die Vermischung der Scholastik mit der Mystik an. Wesentlich ist für alle bisher Genannten die Eigenschaft als Lehrer der Theologie. Will man im zwölften Jahrhundert eine etwas weniger der Theologie untergeordnete Rolle der Philosophie kennen lernen, so muss man sich in Gebiete begeben, in denen die christliche Kirche keine Gewalt hatte.

Unter der Maurischen Civilisation wirkte Averroës, ein enthusiastischer Commentator des Aristoteles, in einer Weise, die deutlich genug erkennen liess, dass ein gewisses Maass innerer Freiheit des Geistes unter dem Muhamedanismus in dem von der Cultur

noch nicht verlassenen Theile Spaniens im zwölften Jahrhundert möglich war. Averroës war kein philologischer Buchstabencommentator, und seine berühmten Resumés und Erläuterungen waren auf Arabische Uebersetzungen gegründet. Nichtsdestoweniger ist er der einzige Mann gewesen, der im Mittelalter den Aristoteles im Lichte des natürlichen Verstandes mit Geist aufgefasst und z. B. auch im Anschluss an eine solche Auslegung die Unsterblichkeit geleugnet hat. Uebrigens wurde er schliesslich von seinen Landsleuten verfolgt, und die Maurische Glorie führte ein Vorspiel ihres eignen baldigen Falles in der Vernichtung Griechischer Traditionen auf.

Ebenfalls aus dem Bereich des Maurischen Spanien hervorgegangen und demselben Jahrhundert wie Averroës angehörig, ist noch der Jude Moses Maimonides zu nennen, der, später hauptsächlich in Aegypten thätig, seinen Glaubensgenossen an einer bedingten und die jüdische Theologie nicht beeinträchtigenden Benutzung des Aristoteles Geschmack beizubringen suchte und auch wirklich die spätere Gestaltung der jüdischen Studien erheblich beeinflusst hat. Es ist nämlich immerhin als ein Verdienst anzuerkennen, dass die Juden später vielfach die Inhaber und Bewahrer der Arabischen Elemente philosophischer Cultur wurden. Wie wichtig jeglicher, auch noch so indirecter Einfluss des Arabischen Geistes werden musste, mag man aus dem zu jener Zeit höchst bedeutsamen Urtheil eines Averroës entnehmen, welches die verschiedenen Religionen unbefangen von oben ansah und ihnen die Rolle zutheilte, Wahrheiten in phantasiemässiger und allegorischer Gestalt an die Menge zu bringen.

9. Im nächsten Jahrhundert finden wir die Scholastik ziemlich unangefochten von dem auf ihrem eignen Gebiet erwachsenen Feinde, dem Nominalismus. Die kirchliche Autorität hatte die Regungen des letzteren vorläufig unterdrückt, und die sogenannten Heroen der Scholastik, ein Albertus Magnus und ganz besonders ein Thomas von Aquino paradiren mit der ganzen Fülle der Wörterweisheit, mit den Quidditäten (Washeiten), substantiellen Formen und ähnlichen Schatten der Logik. Freilich ist auch gleich von vornherein der mystische Zug nicht ganz unvertreten, und es sei in dieser Beziehung der Name Bonaventura nicht vergessen; denn in den folgenden Jahrhunderten gelangt die Mystik zu ausgebreiteterem Einfluss. Was jedoch zunächst das dreizehnte Jahrhundert anbetrifft, so ist es für den Kenner heutigen Philosophirens

und für den Beobachter des fast mechanischen Ganges der Ideen höchst interessant, zu bemerken, wie sich die Scholastik im Stadium ihrer entschiedensten Loyalität gegen die Kirche dennoch eine neue Stellung gegen den zu beweisenden Inhalt der Dogmen zu geben durch die Natur der Sache und den verhältnissmässigen Fortschritt des Verstandes genöthigt sieht. Ein Thomas von Aquino unterscheidet angelegentlich zwischen denjenigen Dogmen, welche nur durch Offenbarung, und denjenigen, welche auch durch den Verstand verbürgt werden können. In Beziehung auf die ersteren will er dem Verstande die Rolle zuweisen, die Widersprüche wegzuräumen und also verneinend gegen jede Anfechtung darzuthun, dass der Annahme der positiven Offenbarung nichts entgegenstehe. Die Philosophie erhält also hienach die Aufgabe, negativ das vorzubereiten, wozu sie positiv selbst unzulänglich sein soll. An die gekennzeichnete Unterscheidung knüpfte sich der später sehr erheblich werdende und bis in die neuste Zeit hineinreichende Gegensatz einer natürlichen und einer geoffenbarten Theologie.

Da die Thomistischen Ansichten noch heute im Bereich der katholischen Kirche vielfach maassgebend sind, so ist eine Vergleichung der vorher erwähnten Grenzziehung mit den weniger gelungenen Elementen des Kantischen Systems noch an der Zeit. Die Schwächen, die wir bei der Darstellung neuer Erscheinungen nur anzudeuten haben, und deren ausführliche Darlegung im Zusammenhang des Vorzüglichen und den Fortschritt der Philosophie Repräsentirenden ein Unrecht wäre, — diese Schwächen haben für einen beschränkteren Standpunkt des Geistes und für ein zurückgebliebenes Zeitalter eine höchst aufklärende Kraft. Durch sie versteht man die Vergangenheit, und sie selbst empfangen durch diese Rückbeziehung ein neues Licht. Man wird die Gegenwart von ihnen leichter reinigen, wenn man sie ohne Bedenken in dem Zusammenhang zeigt, in welchen sie zuerst gehören. In der That hat Kant in dem Versuch, sein System positiv und in Uebereinstimmung mit gottgläubigen und verwandten Gemüthsbegriffen zu halten, einen ganz analogen Weg eingeschlagen, wie wir ihn bei Thomas von Aquino, wenn auch in weit roherer Weise und nicht genau für dasselbe Ziel vorgezeichnet finden. Nach Kant können Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, welche drei Begriffe Schopenhauer mit Recht als die „drei Hauptthemata der Scholastik“ bezeichnet, nicht aus reinem theoretischen

Verstande abgeleitet werden. Allein der letztere soll wenigstens soviel vermögen, das Denken jener Begriffe freizulassen und als keine Widersprüche einschliessend gleichsam offenzuhalten. So soll die metaphysische Freiheit nicht im Mindesten aus dem reinen theoretischen Verstande abzuleiten, ja nicht einmal deren positive Möglichkeit auf diese Weise darzulegen sein; allein die negative Möglichkeit derselben, d. h. der Umstand, dass sie ohne Widerspruch wenigstens als Hypothese müsse gedacht werden können, soll eben aus der Verstandeskritik selbst folgen. Die sehr subtile Unterscheidung zwischen dem, was der Verstand ausschliesst, und dem, was er positiv erweist, ergiebt ein Drittes als mittlere so zu sagen neutrale Stellung. Diese Neutralität ist freilich nur scheinbar; sie richtet sich nämlich gegen einen zu kühnen positiven Gebrauch der Verstandeskräfte, deren negatives und ausschliessendes Ergebniss den Constructionen des Systems im Wege ist. Bekanntlich hat der Königsberger Professor dem Verstand die gekennzeichnete Rolle angewiesen, um vom Standpunkt der praktischen Moral die erwähnten drei Begriffe als Voraussetzungen, ohne die sich das gute Handeln nicht denken lasse, wieder in ihrer alten Gestalt einzuführen. Ist nun nicht in diesem berühmten Fall etwas ganz Aehnliches geschehen, wie durch den alten Scholastiker? Was ist die auf praktischer Grundlage ruhende Glaubensvoraussetzung denn Anderes, als das Bedürfniss zu glauben? Der theoretische Verstand hat zwar zu seinem Gegenstück den praktischen; indessen ist leicht einzusehen, dass der letztere weit mehr die Rolle des Glaubens spielt und nach dem eignen Eingeständniss seines Vertheidigers nicht im Stande ist, eigentliches theoretisches Wissen hervorzubringen. Wir werden diese Zweideutigkeiten später noch näher beleuchten müssen; allein an dieser Stelle möchte es wohl auch einer ausführlichen Erörterung nicht bedürfen, um die dem reinen Verstande dem Glauben gegenüber von Kant zugetheilte Rolle als eine der Thomistischen Unterscheidung entsprechende, wenn auch bereits feinere Wendung zu erkennen.

Ein für den Culturhistoriker wichtiges Anzeichen ist die Thatsache, dass in Folge der Arabischen und Jüdischen Einflüsse sich der Gottesbegriff auch für die Scholastik mehr in der Richtung auf den reinen Monotheismus von den Trinitätsvorstellungen sonderte, die als eigenthümliches Geheimniss der Offenbarung betrachtet zu werden anfingen. Das Glauben als der Weg zum

Wissen reichte nicht mehr überall hin, und der Verstand konnte nur noch zum Beweis derjenigen Vorstellungen benutzt werden, die als ganz unzweifelhaft auf das Zeitalter noch ihre volle Wirkung übten. Aus diesem Grunde mussten Beweise vom Dasein Gottes als möglich erscheinen, während auf die verstandesmässige Begründung der Dreieinigkeit verzichtet wurde. An ähnlichen Unterscheidungen wird man für jedes Zeitalter einen Maassstab haben, wie sich der Glaube und die Bildung desselben abstufe. Solange man noch den überlieferten Gottesglauben für selbstverständlich hält, wird man die entsprechende Vorstellung entweder für gar keines Beweises bedürftig erachten, oder denselben in der zuversichtlichsten Weise durch irgend eine Wendung liefern, die wie der Anselmische Tropus nur das ausspricht, was im Begriff bereits von vornherein mitgedacht worden war.

10. Im Gegensatz zu der angedeuteten Haltung der Scholastik überrascht uns die Gestalt Roger Bacons, die in einem dunklen Jahrhundert bereits die lichten und klaren Züge späterer Zeiten an sich trägt, aber auch um dieses Umstandes willen zunächst ohne nachweisbare positive Wirkung blieb. Man hat von Roger Bacon mit Recht gesagt, dass er zu Gunsten seines weniger würdigen Namensvetters, des an der Schwelle der neuern Zeit thätigen Kanzlers Bacon, ganz ungehörigerweise in den Schatten gestellt worden sei. Seine Energie wie seine Einsichten seien auf der Bahn der experimentellen Forschung denen des Verfassers des „Neuen Organon“ weit überlegen gewesen, und nur die Ungunst der Zeit habe seine derselben vorauseilende Kühnheit zunächst ohne Wirkung bleiben lassen. Ein Britischer Mönch, der im dreizehnten Jahrhundert Mathematik, Mechanik und andere Naturwissenschaft, soweit dieselbe aus guten Quellen, nämlich aus Arabischen und Griechischen Schriften erlernt werden konnte, zum Hauptstudium machte und unbefriedigt von dem, was er auf diese Weise lernen konnte, sich an die beste Quelle, die Natur selbst wendete, war freilich ein Anachronismus. Er war es um so mehr, als er nicht wie der Bacon des sechzehnten Jahrhunderts es bei blossen Empfehlungen der empirischen Methode bewenden liess, sondern thatsächlich zu Ergebnissen gelangte, unter denen die Erfindungen auf dem Gebiet der Optik die bekanntesten sind. Sein „Opus majus“ (grösseres Werk) enthält Abhandlungen, welche Besseres darbieten, als drei Jahrhunderte später der übrigens mit mehr als dem blossen Namen seines Vorgängers paradirende

Kanzler. Uebrigens braucht die Geschichte wohl kaum hinzuzufügen, was man nach der gemeinen Erfahrung und aus innerer Nothwendigkeit getrost voraussetzen könnte, dass nämlich Roger Bacon den schlimmsten Verfolgungen anheimfiel und noch im spätesten Lebensalter zehnjährige Gefängnisshaft erdulden musste. Es ist nicht einmal gewiss, ob er noch eine kurze Zeit vor seinem etwa im 78. Lebensjahre (1292) erfolgten Tode aus dem Gefängniss entlassen oder in demselben gestorben sei.

Wie schon gesagt, hat Roger Bacon grade in dem, was ihm das Wichtigste war, nicht sofort einen Umschwung hervorzurufen vermocht; allein in negativer Weise hat er die Scholastik offenbar auch in den Augen der Zeitgenossen nicht wenig untergraben und zugleich einen Stoss gegen das wankende Gebäude geführt, der für den späteren Einsturz kein gleichgültiger Vorgang gewesen ist.

Der Contrast, in welchem sich Roger Bacons Hauptthätigkeit dem Wesen des Mittelalters gegenüber darstellte, wird uns veranlassen, am Schlusse dieser Bemerkungen sowie auch bei Behandlung des zweiten Bacon auf jenen Mann als auf den Repräsentanten der Reform und als auf diejenige Persönlichkeit hinzuweisen, in welcher die scholastischen Jahrhunderte von einem höheren Standpunkt aus, der doch nicht ausser der Zeit selbst lag, die gehörige Beleuchtung empfangen haben. Hier mögen nur noch der interessanten und ausserordentlichen Stellung wegen, durch welche jene isolirte Erscheinung ausgezeichnet ist, ausnahmsweise ein paar biographische und literarische Anführungen Platz finden.

Roger Bacon hatte 20 Jahre lang studirt und geforscht, ehe er seine jetzt bekannten umfassenden Werke niederschrieb. Letzteres geschah in Folge einer äusserlichen Veranlassung, nämlich eines Auftrags von Seiten des Papstes Clemens IV. Dieser Auftrag vom Jahre 1266 ist die einzige Thatsache, durch welche der übrigens von seinen nächsten Vorgesetzten chicanirte und bald nachher von andern Päpsten direct verfolgte Mann auch einmal eine gewisse Gunst des Schicksals erfuhr. Er hatte bereits daran verzweifelt, jemals die Früchte seiner Untersuchungen an die Nachwelt zu bringen, und er ergriff daher diese Gelegenheit, die seinen Arbeiten eine grössere äusserliche Beachtung und hiemit, wie er sich wohl bewusst war, den sicheren Weg zu späteren Zeitaltern verhiess, mit einem frisch belebten Enthusiasmus. Unter dem Namen des „Grösseren Werks“ (Opus majus) reihte

er eine Anzahl hochwichtiger und umfassender Abhandlungen systematisch aneinander. Er begann mit Ausführungen über die „Hemmungen des Wissens“, die er auf vier Ursachen, nämlich auf das Beispiel hinfälliger und unwürdiger Autorität, auf lange Gewohnheit, auf den unerfahrenen Sinn der Menge und auf die unter Schaustellung von Scheinweisheit bewerkstelligte Verdeckung der Gelehrtenignoranz zurückführte. Er schilderte die Unzulänglichkeit der Forschungsmittel und legte alle einzelnen Ergebnisse dar, zu denen er auf dem Gebiet der verschiedenen Einzelwissenschaften gelangt war. Die Verbesserungen der theoretischen und praktischen Optik sowie die Chronologie und die Kalenderreform hatten in seinen Untersuchungen eine Hauptrolle gespielt. Ausser dem „Grösseren Werk“ verfasste er gleichzeitig ein „Kleineres Werk“ (Opus minus) und ein „Drittes Werk“ (Opus tertium), durch die er theils die Uebersichtlichkeit der grösseren Arbeit fördern, theils die Lücken derselben ergänzen wollte. Manches, was er zunächst ausgelassen und worüber er erst im Fortgange der neuen Thätigkeit zu gehörigen Formulirungen gelangt war, wurde auf diese Weise in den beiden bezeichneten Schriften nachgeholt. Bis in die Mitte unseres Jahrhunderts hinein war nur das „Grössere Werk“ und zwar erst seit 1733 im Druck zugänglich; aber seit 1859 sind in der amtlichen Sammlung der für die mittelalterliche Geschichte Englands wichtigen Schriftwerke auch die Manuscripte der beiden andern Werke herausgegeben worden (Rogeri Bacon opera quaedam hactenus inedita, ed. J. S. Brewer, London 1859). Das „Dritte Werk“, welches auch im ersten Bande der angeführten Ausgabe enthalten ist, dürfte für eine Orientirung über den Verfasser zunächst zu empfehlen sein, da das „Kleinere Werk“ wegen des zu Grunde liegenden, von dem Abschreiber völlig verunstalteten Manuscripts nicht mehr maassgebend sein kann. Alle drei Schriften sind innerhalb weniger als anderthalb Jahr (1266—67) angefangen und vollendet worden, — eine Thatsache, die, wenn sie nicht sicher in mehrfacher Richtung verbürgt wäre, wohl von allen denen angezweifelt werden dürfte, die nicht zu ermessen vermögen, wie die Vorarbeiten eines ganzen Lebens wohl einen Mann von der Capacität Roger Bacons zur sehr schnellen Darstellung seines Gedankenkreises und Wissensstoffes befähigt haben mussten. Dennoch ist auch diese Seite seiner Leistungen ein vollgültiges Zeugniss seiner Kraft und zwar um so mehr, als er, der so lange ge-

forscht und gedacht hatte, ohne zu schreiben, nicht dem Verdacht irgend welcher Schreibseligkeit ausgesetzt sein kann. Ihm war die Erwerbung eines besondern, ihm eigenthümlichen Wissens das Erste gewesen, und zur Composition von Werken hatte er sich erst gewendet, als er hiebei das Ziel einer wirksamen Mittheilung mit gutem Grunde vor Augen haben konnte. Im Interesse seiner Forschungen hatte er seine Geldmittel erschöpft und, wie er selbst im „Dritten Werk“ erzählt, für Instrumente, Bücher, Tafeln und Hülfsleistungen 2000 £, eine damals sehr hohe Summe, aufgewendet. Ein solches wissenschaftliches Verhalten war zu jener Zeit freilich eine Anomalie; man konnte die Weisheit mit weniger Mühe und Geld erobern, wenn man sich im Kreise des scholastischen Raisonnements drehte oder, was eigentlich noch schlimmer war, die Saiten des Gemüths mystisch stimmte und ein wenig überspannte.

11. Einer eigentlichen selbständigen und gesunden Philosophie gegenüber ist das Hervortreten der Mystik regelmässig ein Zeichen des Verfalls. Wenn wir nun in den folgenden Jahrhunderten bis zum Anbruch der neuern Zeit neben der Scholastik die Mystik sich hervordrängen sehen, so ist eine solche Gemüthsstörung zwar auch in diesem Fall nichts weniger als ein positiver Fortschritt, bekundet aber doch die Thatsache, dass die dürren Formeln und logischen Künsteleien, vermöge deren man die Theologie philosophisch zu machen glaubte, nicht mehr genügen wollten. Freilich hatte auch schon die Abgeschmacktheit der Verbindung logischer Kinderspiele mit ungezügelter Phantastik in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts an Raimundus Lullus einen Vertreter gefunden. Dieser vermeintliche Verbesserer der Wissenschaften hatte durch die Mischung des Maschinenmässigen in der Begriffscombination mit dem andern Extrem, nämlich mit einem in das Unsinnige auslaufenden Enthusiasmus für die Ergebnisse seiner gedrehten Begriffskreise und durch Herbeiziehung aller nebelhaften Elemente mit Einschluss der jüdischen Kabbala in der That Anhänger gefunden. Die Lullisten hatten, wie man zugestehen muss, wirklich die richtige Caricatur für die Begriffsspielereien des Mittelalters behufs des Beweises aller Dogmen und alles Beliebigen zur Darstellung gebracht, und ihr Meister hatte bewiesen, wie sich in alle Welt gehende Bekehrungssucht und die Verwendung des Geheimnisskrams jeder Gattung damit vereinigen liess. Er hatte die Ge-

heimlehre und Magie der Hebräer, die damals bereits ausgebildete Kabbala oder, mit andern Worten, die jüdische Mystik verwerthet, und dieser Umstand ist es, den wir nicht vergessen dürfen, wenn wir auch auf Deutschem Gebiet im Uebergange vom dreizehnten zum vierzehnten Jahrhundert die überschwenglichen Gefühlsverrenkungen eine Rolle spielen und einen Eckhart die Wege der Vereinigung mit dem verborgenen Grund aller Dinge predigen hören.

Es ist wahr, dass die Deutsche Mystik, welche durch Eckhart vertreten ist, einen Gegensatz der Innerlichkeit unmittelbarer Empfindung gegen die syllogistischen Verschnörkelungen bildet und in dieser Beziehung als ein Versuch betrachtet werden muss, die kirchlichen Dogmen, denen die Scholastik nicht mehr hinreichende Stütze sein konnte, auf dem Wege der Berufung an das unmittelbare Gefühl und durch Hervorbringung ekstatischer Zustände am Leben zu erhalten. Fing doch selbst einem Thomas von Aquino gegenüber in Duns Scotus eine etwas negative und halbwegs kritische Richtung an, innerhalb der Scholastik selbst zur Anerkennung zu gelangen! Wenn der Scotismus im Unterschiede vom Thomismus den Rahmen des verstandesmässig Beweisbaren in der Theologie immer enger zog und selbst die Unsterblichkeit als nur durch Offenbarung verbürgt ansah, so musste an Stelle des versagenden Verstandes eine andere Instanz, die confuse Gefühlsanschauung, eine gute und besonders volksmässig verwerthbare Ausfüllung der Lücke abgeben. Ein Eckhart liess daher die abgenutzte Gelehrsamkeit des Scholasticismus auf sich beruhen und wendete sich unmittelbar an das Glaubensbedürfniss der Gemüther, auf dessen Erregung er mit allen früheren Mitteln mystischer Art, namentlich mit Reminiscenzen aus dem Neuplatonismus hinarbeitete. Er machte mit dem Glauben als dem Wege zur Einsicht eigentlich erst vollen Ernst; denn seiner ekstatischen Intuition gegenüber, der sich alle Geheimnisse der Dogmen erschlossen, waren die Proceduren der Scholastik, durch welche vom Credo zum Verständniss zu gelangen war, blasse Schatten. Ueber dieses Verhältniss wird man sich nicht wundern, wenn man sich erinnert, dass ja diese Glaubensvorstellungen historisch auch einmal lebendig erzeugt worden waren, und dass man sich mit der Deutschen, von allen Traditionen zehrenden Mystik eigentlich nur wieder an die ursprüngliche Quelle begab.

Eckhart oder, wie er auch noch heute genannt wird, Meister

Eckhart ist weniger um seiner selbst als um der Beziehungen willen interessant, welche die Wüstheiten seiner überschwenglichen Kunst der Gefühlsüberspannung zu späteren und sogar zu philosophischen Erscheinungen des neunzehnten Jahrhunderts haben. Der Ernst und das Gemüth, durch welches sich grade der Deutsche Geist auszeichnet, haben an der kirchlichen Mystik Eckharts in der That einen, wenn auch verzerrten Antheil. Hiedurch ist es gekommen, dass man, die Caricatur für die Sache selbst nehmend, noch in allerjüngster Zeit jene Ueberschlagungen und Kopfstellungen eines religiös gestörten Gefühls wohl gelegentlich als Blüthe germanischer Vertiefung und Speculation angepriesen hat. Selbstverständlich hat man von diesem Standpunkt aus nicht ermangelt, in jenen mystischen Regungen bereits die Geburtsstätte der Deutschen Reformation zu erblicken. Was wir dagegen in der That bei einem Eckhart zu suchen und heute am entschiedensten anzuerkennen haben, ist die Vorbildlichkeit seines Verhaltens für diejenigen, welche wie Schelling und nach ihm Hegel noch in unserm Jahrhundert versucht haben, aus unmittelbaren Anschauungen und über den Verstand gesetzten Vermögen die christlichen Mysterien in eine Philosophie umzuwandeln. In der mystisch allegorischen Auslegung ging z. B. Eckhart bereits damit vor, die Dreieinigkeit logisch oder wenigstens psychologisch zu deuten. In dem mystischen Selbsterkennen ist nämlich der Vater das Subject, der Sohn das Object und der heilige Geist wird alsdann die Liebe beider zu einander. Wer die sogenannte Religionsphilosophie Hegels kennt, wird wissen, dass in derselben wesentlich dieselbe Deutelei eine Rolle spielt und dass darin nur noch der scholastische Anspruch auf Logik, die freilich nur Pseudologik und in Wahrheit schon in ihrer abstracten Anlage Logoslehre ist, als neue, nicht eben beneidenswerthe Zuthat erscheint. Uebrigens hat die Kirche die bedenkliche Seite derartiger Dienste jederzeit mit richtigem Instinct wahrgenommen, und Meister Eckhart bequemte sich denn auch noch kurze Zeit vor seinem Tode zu Köln zum Widerruf der Irrthümer, die sich in seinen Schriften würden auffinden lassen. Durch diese Halbheit der bedingten Zurücknahme, die bekanntlich in der katholischen Kirche noch heute vorkommt, entging er jedoch keineswegs der 1329 durch den Papst erfolgenden und ihn in dieser Instanz freilich erst nach seinem Tode treffenden Verurtheilung einer Anzahl seiner Sätze. Seine confusen Zweideutigkeiten, in denen er mit

den Lehren der Orthodoxie ganz willkürlich verfahren war, konnten seitens der Kirche keine andere Würdigung erwarten, und in der That muss es Jedem, der nicht an unwahren Verquickungen des Glaubens mit dem Nichtglauben Geschmack findet, Befriedigung gewähren, wenn er diese Bastardzeugungen nicht nur nach der rationellen sondern auch nach der orthodoxen Seite hin scheitern sieht. Die Natur des Falschen und Arglistigen, die sich bei Leuten, die derartiger Mischungen und Unterschiebungen fähig sind, sofort aller Masken ungeachtet verräth und zum Theil zu ganz gewöhnlicher Heuchelei führt, erntet die gebührenden Früchte, indem sie, wie auch die allerneuste Zeit gezeigt hat, nicht einmal bei denen Gnade findet, denen sie sich doch zunächst als angebliche Glaubensstütze zu empfehlen pflegt. Auch bei einem Eckhart dürfen wir nicht übersehen, dass seine Mystik sich keineswegs dem Leben gegenüber spröde zeigte, sondern eigentlich nur bezweckte, noch zu den durchaus nicht verschmähten äussern Gütern und namentlich den höhern Kirchenämtern eine raffinirte Steigerung des Lebensgefühls zu beschaffen und die Religion selbst zu einem Mittel des überschwenglichsten Gefühlsgenusses zu machen. In der That hatte Eckhart als Ordensprovincial und Generalvicar fungirt, und der erwähnte öffentliche Widerruf beweist, dass er sich auch noch im hohen Alter und hart am Rande des Lebens mit der Welt zu arrangiren versucht hat.

12. Während die Scholastik einerseits von der mystischen Richtung gering geschätzt wurde, musste sie andererseits ihren alten Feind, der in ihrem eignen Heiligthum erzeugt war, wieder neue Kräfte gewinnen sehen. Wie schon oben angeführt, wurde Wilhelm von Occam (in England) während der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts der Wiederbegründer und Reformator des Nominalismus. Praktisch wirkte er für die weltliche Herrschaft gegen die Ansprüche der Kirche; theoretisch verhielt er sich gegen die Dogmen gleichgültig, indem er sie als blosse Sache des Glaubens behandelte. Nicht einmal das Dasein eines Gottes galt ihm als verstandesmässig erweisbar, und er theilte daher auch die Verbürgung dieser Vorstellung dem blossen Glauben zu. Wie er dem Nominalismus eine gegen falsche Verdinglichungen gerichtete Wendung gegeben habe, ist schon oben erwähnt worden. Der Grundsatz, nur das Einzelne als eigentlichen Gegenstand und als Grundlage der Erkenntniss gelten zu lassen, schloss bereits

eine Richtung auf anschauliche Wahrnehmuug und erfahrungsmässige Aneignung der Thatsachen ein. Einer der Schüler Wilhelms von Occam war Johann Buridan, der zu Paris lehrte und durch das ihm zugeschriebene Beispiel von dem Esel, der zwischen zwei Bündeln Heu aus Mangel an Determination seines Willens nichts zu entscheiden vermöge, eine Art von Berühmtheit erlangt hat. In der That nahm Buridan theoretisch den Determinismus an, während er zugleich aus moralischen Gründen die ganze Idee wieder in Frage stellte und den Fall der im Gleichgewicht befindlichen Antriebe für unentscheidbar erklärte. Da nun aber bei dem Esel die moralischen Rücksichten wegfielen, so ist dieses Beispiel ganz im Sinne Buridans aufgestellt, wenn auch nur, um ihn zu verspotten. Merkwürdiger als der zwischen zwei Bündeln Heu zum Verhungern bestimmte Esel ist jedenfalls der Umstand, dass Buridan die eigentlich theologischen Fragen zu Gunsten logischer und mehr nur metaphysisch gefasster Aufgaben vernachlässigte. In einem solchen Verhalten, welches durch die neue Behandlungsart des Nominalismus hervorgerufen war oder wenigstens unterstützt wurde, fand sich bereits die Absonderung einer wenn auch noch sehr unselbständigen Philosophie von der Theologie und ihrem Dienste in einem gewissen Maass vertreten. Dennoch ist es sehr zweifelhaft, ob auf diesem Wege die bisherige Dienerin hinreichend Freiheit gewonnen hätte, wenn nicht andere und mächtigere Ursachen in die Entwicklung gleichsam von Aussen eingegriffen und nicht blos mit dem Dienst sondern auch mit dem nach der Freilassung fortdauernden Patronat seitens der einstigen Herrin sich unverträglich erwiesen und zur Anbahnung einer freien Philosophie die Vorbereitungen getroffen hätten.

13. Welcher Art diese Ursachen sein mussten, ist zu einem grossen Theil schon von Roger Bacon erkannt worden. Dieser Mann, dessen vereinsamte Stellung wir oben bezeichnet haben, ist der Einzige, der im Mittelalter den Namen eines Philosophen verdient. Die Thatsache, dass ein Franciscanermönch zu Oxford vor länger als sechs Jahrhunderten, nämlich um das Jahr 1267, in etwa 15 bis 18 Monaten in drei gleichzeitig gearbeiteten Werken ein umfassendes Bild von den wissenschaftlichen Gebrechen seiner Zeit, von den Erfordernissen einer wirklichen Reform und von seinem eignen, dem Zeitalter weit vorausgeeilten Denken und Wissen zu entrollen und darin eine Kraft und Tragweite des Geistes zu bekunden vermochte, auf welche jedes Zeitalter mit

Genugthuung hinweisen könnte, — diese isolirte Thatsache muss uns als Wegweiser in die neuere Zeit gelten und ist allein geeignet, die Kritik des Mittelalters auf dessen eignem Boden zu repräsentiren. Kein Nominalismus reichte soweit als das wirkliche Wissensbedürfniss jenes rastlosen Forschers und Denkers. In einer einfachen, nicht wie von dem zweiten Bacon mit Bildern überladenen, sondern in der allernatürlichsten Sprache, die dem Interesse an wirklicher Einsicht eigen ist, entwickelte Roger Bacon in seinen drei zur gegenseitigen Erläuterung bestimmten Werken die Anschauungen und Kenntnisse, welche er als Vorbedingungen einer wissenschaftlichen Reform hinstellte, und die er als Frucht von zwanzigjährigen Studien darzubieten hatte. Den Gegensatz von Realismus und Nominalismus würdigte er richtig, indem er in diesem berühmtesten Streitpunkt der sogenannten Philosophie des Mittelalters nichts sonderlich Anderes als Wortdifferenzen zu sehen vermochte. Ueberhaupt behandelte er die zu seiner Zeit angewendete und den Stolz der Scholastik bildende Logik mit der entschiedensten Geringschätzung. Er hielt dieselbe für völlig unfruchtbar. Dagegen wurde er nicht müde, die Mathematik als die Grundlage von allem sichern Wissen und als das wahre Organon der Erkenntniss zu empfehlen. In dieser Beziehung traf er grade diejenige Wahrheit, die noch nach drei Jahrhunderten von dem zweiten Bacon gänzlich verfehlt wurde. Von den naturwissenschaftlichen, besonders den optischen Entdeckungen und Theorien, zu denen Roger Bacon durch die eigne Anwendung derjenigen Grundsätze, die er der Welt als die richtige Methode empfahl, in verschiedenen Richtungen gelangt war, kann hier nicht im Besondern die Rede sein. Die Art, wie er sich die Fortpflanzung des Lichts in verschiedenen Materien vorstellte, und ganz besonders die allgemeinen Theorien, die er über Mittheilung und Wirkungsart der Naturkräfte im Raume ausbildete, legen noch heute für die Tiefe und Schärfe seines Geistes Zeugniss ab und geben in manchen noch unversuchten Richtungen bessere Anregung zum Denken und Forschen, als unsere gesammte speculative oder vielmehr phantastische sogenannte Naturphilosophie der Schelling, Hegel und Aehnlicher. Ganz offenbar besass der alte Forscher in ziemlich gleichem Maass den Sinn für Beobachtung und Experiment einerseits und ableitendes Denken andererseits. Auch verschmähte er keineswegs zu Gunsten einer ausschliesslichen Naturbeobachtung das Denken

der Vergangenheit, sondern stellte gradezu das nachher von der Geschichte wirklich ausgeführte Programm einer Wiederbelebung besseren Wissens vermittelst gründlicher Benutzung der classischen Literatur auf. Neben der Mathematik waren ihm die Sprachen das zweite Hauptwerkzeug der Einsichtsgewinnung, und er hoffte ausserordentlich viel davon, wenn es gelänge, die schlechten Uebersetzungen, deren Werthlosigkeit er in interessanten Details schildert, durch ein zureichendes Verständniss der Originalwerke zu ersetzen. Er selbst hatte lange Zeit auf die Aneignung einer Anzahl von Sprachen und auf die Ausbildung der Grammatik derselben verwendet. Seine Benutzung der erst zu seiner Zeit zugänglich gewordenen Physika des Aristoteles bekundet unter vielem Andern, dass er die Aufsuchung und das Verständniss der Quellen in ihrer reinsten Gestalt nicht blos als das Rettungsmittel aus der mittelalterlichen Unwissenheit und Oberflächlichkeit empfohlen, sondern zuvor selbst mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln geübt hat. Was in allerneuster Zeit als besondere philologische Weisheit gepriesen worden ist, nämlich die Ansicht, dass die verstümmelten Texte und werthlosen Uebersetzungen das Mittelalter daran gehindert hätten, von der antiken Tradition und namentlich vom Aristoteles den gehörigen Nutzen zu ziehen, ist wohl nirgend mit solchem Eifer vertreten worden, als bereits von Roger Bacon selbst, für welchen eine derartige Meinung noch einen guten Sinn hatte. Da er nämlich bemerkte, wie viele Oberflächlichkeiten der damaligen Vorstellungen sich durch blosse Hervorkehrung des eigentlichen Sinnes der antiken Schriftwerke und besonders derjenigen des Aristoteles beseitigen liessen, so hatte er gar nicht Unrecht, auch von der philologisch verbesserten Behandlung der überlieferten wissenschaftlichen Literatur materielle Aufklärungen zu erwarten. Indessen hatte er an sich selbst erfahren müssen und durch sein eignes Beispiel bewiesen, wie ein besseres Verständniss des Aristoteles verhältnissmässig nur sehr wenig zur Zerstreuung der scholastischen Nebel geeignet war. Es ist nämlich grade das Verhalten Roger Bacons zum Aristoteles, welches eine stillschweigende und unabsichtliche Kritik der Stellung des ganzen Mittelalters zu dem Stagiriten einschliesst. Ungeachtet der willigen Anerkennung des Ansehens, welches Aristoteles genoss, ja trotz der positiven Bemühung, den naturphilosophischen Schriften desselben etwas Brauchbares abzugewinnen, nahm Roger Bacon doch nicht den

mindesten Anstand, nach Maassgabe seiner Beobachtungen und Versuche völlig frei zu theoretisiren und gegen Haupt- und Grundvorstellungen des Stagiriten den Gegenbeweis zu führen. Von einer eigentlichen Autorität im damals gangbaren Sinne des Worts war also nicht die Rede, und die Verwerfung der syllogistischen Logik als eines zur Erlangung des Wissens ganz überflüssigen Fachwerks zeugte auch nicht sonderlich für allzu grosse Abhängigkeit von Aristoteles. Ebensowenig zeugte dafür seine Aeusserung [1]: „Wenn ich über die Bücher des Aristoteles Macht hätte, so würde ich sie alle verbrennen lassen, weil sie studiren nur Zeit verlieren, Irrthümer erzeugen und die Unwissenheit vervielfältigen heisst." Wenn sich nun auch immerhin dieser entschiedene Ausspruch durch den Hinblick auf den unechten Aristoteles etwas beschränkt, so möchte doch der fraglichen Ausdrucksweise gegenüber die sonstige Unterscheidung von so zu sagen zwei Aristotelessen vielfach nur als ein unwillkürliches Mittel zu betrachten sein, den auf der Zeit wuchtenden und grösstentheils auch aus Aristoteles' eigensten Gedanken bestehenden Wust mit mehr Sicherheit und Zuversicht abweisen zu können. Der Grund dieser freien und selbständigen Haltung war der Umstand, dass in Roger Bacon dieselbe Kraft mächtig war, die später der festeste Halt der neuern Bildung wurde und noch heute die sicherste Bürgschaft für die Ueberwindung der Reste mittelalterlicher Anschauungsweise und Verkehrtheit abgiebt. Nur weil für das Streben jenes Bacon des dreizehnten Jahrhunderts der Geist der naturwissenschaftlichen Forschung, ja in einem gewissen Sinn schon eine naturwissenschaftliche Denkweise den Schwerpunkt bildete, vermochte er sich mit wenigen Ausnahmen über die Vorurtheile seiner Zeit zu erheben, ein wahrer Kritiker ihrer Hauptgebrechen zu werden, und die Mittel, durch welche die Zukunft über die herrschende Unwissenheit triumphiren würde, richtig vorauszusagen. Die neuere Wiederbelebung des wissenschaftlichen Geistes ist in der That die zwei Hauptwege gegangen, auf denen bereits Roger Bacon für sich Alles gethan und erreicht hatte, was man von der Kraft eines allein auf sich angewiesenen Genies nur irgend hoffen konnte.

14. Wir haben den Erscheinungen des mittelalterlichen Geistes,

---

[1]) Abgedruckt aus dem Manuscript des Compendium philosophiae im Leben Roger Bacons von E. Charles, Bordeaux 1861, S. 406.

von denen die für die Philosophie gelassene Lücke regelmässig in theologischer, sei es scholastischer, sei es mystischer Weise ausgefüllt wurde, ein Maass von Aufmerksamkeit zugewendet, welches in keinem Verhältniss zum eignen Werth der Sache steht. Selbst bei der einzigen Ausnahme, die wir hervorzuheben vermochten, sind die äusserlichen Zuthaten theologischer Natur; denn auch Roger Bacons Forschung konnte selbstverständlich nicht ganz ungemischter Art bleiben, und es musste auch bei ihm Vieles zu Tage treten, was dem Element, in welchem er seine Bewegungen gegen den Strom machte, zuzuschreiben ist. Wir sind indessen durch dieses Eingehen auf die einzelnen Charakterzüge des Mittelalters in den Stand gesetzt, die Mischungen, welche die neuere Zeit bis zur Gegenwart darbietet, in ihre Elemente zu zerlegen und alles das, was dem Wesen jenes beschränkten Geistes entspricht, auch unter der modernsten Maske zu erkennen. Es werden daher die Thatsachen, die wir in diesen längeren Vorbemerkungen zur neuern und neusten Zeit beleuchtet haben, ihre Fruchtbarkeit für das Verständniss und die Kritik des Ganges und der Erscheinungen moderner Philosophie zu bewähren und sich so als Bestandstücke einer einheitlichen Auffassung zu erweisen haben. Nicht das Mittelalter an sich, wohl aber das Mittelalter im Rahmen der neuern Zeit gehört in eine kritische Geschichte der Philosophie.

Zweite Abtheilung.

Die Philosophie unter dem Einfluss der neuern Belebung des wissenschaftlichen Geistes.

Erster Abschnitt.

Der neue Geist unter der Nachwirkung mittelalterlicher Beschränkungen oder Formen.

Erstes Capitel.

Vorerscheinungen und Ursachen der neuen Wendung.

Bedeutung von Giordano Bruno.

1. Die Geschichte der neuern Philosophie hat denselben Ausgangspunkt, durch welchen überhaupt die gesammte neuere Geschichte abgegrenzt wird. Die Hauptursachen, welche der allgemeinen Geschichte im Uebergang vom fünfzehnten zum sechzehnten Jahrhundert einen besondern, von der frühern Zeit abweichenden Charakter zu geben anfangen, gelten auch für die Umgestaltung der höchsten geistigen Regungen und für die Wiederherstellung philosophischer Cultur. Man weiss, dass eine Anzahl der fraglichen Entwicklungsgründe völlig materieller Natur gewesen ist, und man wird sich auch immer mehr daran gewöhnen müssen, die Werthschätzung der technischen und überhaupt äusserlichen Culturmotive zu steigern. Es sei daher hier, wo wir den Gang der allgemeinen Geschichte nicht darzustellen sondern vorauszusetzen haben, nur an die Erfindungen und Entdeckungen erinnert, unter deren Einfluss die Gesellschaft aufgeregt und zum Theil auch umgestaltet wurde. Druckerpresse und Schiesspulver haben sich in die Aufgabe getheilt, die beiden

damals obersten Classen der Gesellschaft, die man ja auch heute noch den ersten und zweiten Stand zu nennen pflegt, in eine andere, weniger zur unbeschränkten Machtübung geeignete Stellung zu versetzen. Die Geistlichkeit hat durch das neue Fortpflanzungsmittel des gedruckten Worts den früher ganz ausschliesslichen und zuletzt nur mit den Juristen getheilten Besitz eines wenn auch an sich ärmlichen, doch relativ überlegenen Wissens eingebüsst. Der Adel hat sich der Disciplin der Feuerwaffe unterwerfen und sich in organisirte Heeresmassen einreihen lassen müssen und ist hiedurch zu einem gehorsamen Bestandstück des neuen Staatsmechanismus gleichsam gepresst worden. Derartige Vorgänge sind nun nicht blos für die äusserliche Culturgeschichte, sondern auch für die innern Schicksale der Geistesherrschaft entscheidend. Bringt man ferner die Erregung in Anschlag, mit welcher die Entdeckung eines neuen Welttheils und seiner neuen Zustände und Menschen die ruhigen Gewohnheiten der gemeinen Welt- und Lebensvorstellungen unterbrechen musste, so wird man auch in dieser Richtung die geistige Tragweite des auch äusserlich und materiell folgenreichen Ereignisses nicht verkennen.

Noch leichter begreiflich und keiner weitern Erläuterung bedürftig ist der bekannte Anlass, welcher eine grosse Zahl von Byzantinischen Gelehrten nach Italien trieb. Die Eroberung Constantinopels durch die Türken nöthigte nicht nur die Personen sondern, was wohl wichtiger war, auch die Bücher zur Auswanderung, und so gelangte in weiterem Umfange als bisher ein erheblicher Theil der Griechischen Traditionen nach den damaligen Hauptstätten der abendländischen Bildung. Die sich hieran anknüpfende sogenannte Wiederherstellung der Wissenschaften war freilich zunächst nichts weiter als eine intimere Bekanntschaft mit den Resten der Griechischen Literatur. Allein aus ihr entwickelte sich unter dem Einfluss der übrigen Anregungsmittel in der That jene Lebendigkeit des geistigen Strebens, welche nicht nur in dem damals noch werthvollen literarischen Humanismus, sondern auch in der strengen Forschung ihren Ausdruck gefunden hat.

Grosse geistige Errungenschaften, die wir, wie die astronomische Umwälzung der bisherigen Anschauungsweise, an der Schwelle der neuern Zeit antreffen, sind zwar schon selbst als ein Erzeugniss der frischen Anregungen anzusehen, mussten aber

ihrerseits wiederum eine gewaltige Rückwirkung üben. Freilich konnte der Gedanke des Kopernikus selbst unter den hervorragenden Geistern der Zeit nur sehr Wenige ernstlich ergreifen; allein grade diese Wenigen mussten auch einen um so entschiedeneren Einfluss auf den Gang der wissenschaftlichen Angelegenheiten oder auf die allgemeine Weltanschauung üben. Es war nicht blos Astronomie und Naturwissenschaft, was von jenem Ausgangspunkt her einen mächtigen Antrieb zu kühnen Auffassungen und zur Einschlagung neuer Bahnen empfing; — auch die alte Vorstellungsweise von der Rolle des Menschen und seiner Schicksale passte nicht mehr zu den Dimensionen der kosmisch erweiterten Welt. Wie sich die Sonne nicht mehr um die Erde bewegte, so drehte sich auch nicht mehr die ganze kosmische Natur um den Menschen als ihren Mittelpunkt und Endzweck. Man hatte mit der astronomisch erweiterten Natur ein Wesen kennen gelernt, dessen Einrichtungen und Wege als Ironie auf jene Urphantasien erscheinen mussten, in denen der Mensch sich und seine Schicksale zum A und O der Dinge gemacht und sich von dem Ursprung des Daseins und dessen guten und schlimmen Seiten Rechenschaft gegeben hatte. Noch heute ist freilich nur ein geringer Theil jener Folgerungen, deren Erkenntniss das Merkmal der bedeutendsten Geister bildet, in das breitere Geistesleben gedrungen. Indessen vollzieht sich dieser Hergang, gegen den selbst viele Seiten der Philosophie feindlich auftreten, mit unwiderstehlicher Gewalt. Ja man kann behaupten, dass die erweiterte und verbesserte Anschauung von der Natur bis auf den gegenwärtigen Augenblick das wirksamste Mittel gewesen ist, die Nebel der Phantasie und die Umdüsterungen des Gemüths mehr und mehr zu bannen.

2. Unter den Förderungsmitteln oder wenigstens unter den Umständen, welche die bisherigen Hindernisse der freieren Entfaltung eines neuen Geistes mässigten, sind die Umgestaltungen der Kirchenverhältnisse in Deutschland und England nicht zu unterschätzen. Die Spaltung wirkte in dieser Sphäre insofern wohlthätig, als sie ein Gegengewicht gegen die Alleinherrschaft einer einzigen kirchlichen Autorität schuf und auf diese Weise die Geister auch innerlich von dem bisherigen Drucke einigermaassen emancipirte. Es gab fortan zwei kirchliche Wahrheiten nebeneinander, und dieser Umstand musste einem gegen die Glaubensvorschriften gerichteten Skepticismus die Arbeit er-

leichtern. Die geographisch nahe Berührung oder gar Mischung der Glaubensautoritäten von entgegengesetzter Richtung war ihrem unbedingten Ansehen bei den höher Gebildeten nicht förderlich, und der theologische Krieg führte ganz unvermeidlich zu Berufungen auf die individuelle Ueberzeugung. Auf diese Weise wurde mancher Sinn in eine gewisse Freiheit versetzt, zumal ja auch die eigne Auslegung der Religionsurkunden in einem wenn auch sehr bescheidenen Maasse zur Prüfung anregte. Uebrigens würde es aber ein grosser Irrthum sein, wenn man jene Aufregungen des religiösen Volksgeistes direct im Sinne einer Begünstigung echter Philosophie deuten wollte. Sie waren nichts weniger als dies. In Rom spöttelte der Papst selbst über den Teufelsglauben eines Luther, und man war in den vornehmen und hochklerikalen Kreisen dort mehr als aufgeklärt. Der Atheismus in Rom contrastirte gewaltig mit der Glaubensstärke auf der andern Seite der Alpen. Die neue Kirche, die sich in Deutschland gegenüber der alten durchsetzte, beruhte nicht blos auf Opposition und Verneinung, sondern hatte ihre Stütze in der Lebendigkeit eines ganz bestimmten Glaubens. Sie gründete sich weniger in dem kritischen Element des Verstandes als in der schöpferischen Sphäre des unmittelbaren Gefühls. Sie schützte daher ihren Glauben so schroff, so ausschliesslich und so unduldsam, als es sich nur irgend von einer verhältnissmässig frischen Kraft der unmittelbarsten Ueberzeugung in dem religiösen Gebiet erwarten liess. Sie hätte sich am liebsten ganz ohne die Dienste einer Philosophie beholfen und der letzteren in jeder Gestalt die Wege gesperrt, wenn nicht die Macht der Verhältnisse wirksamer gewesen wäre als die Selbstgenugsamkeit des frischen Bibelglaubens.

Wenn wir daher die Reformation unter die Thatsachen rechnen, die im Gepräge der neuern Zeit einen wesentlichen Zug bilden, so ist diese Auffassung nur auf die politische Seite der fraglichen Erscheinung gegründet. Die Katholicität d. h. die völlige Allgemeinheit einer geistlichen Autorität ist innerhalb der Europäischen Cultur mit dem Siege der Religionsreform gebrochen, und es entwickeln sich Gestalten und Verhältnisse des kirchlichen Einflusses fortan nur unter dem Dualismus, der mit Nothwendigkeit, wenn auch sehr allmälig, eine neutrale Staatsgewalt erstarken lässt. Die höhere und weniger befangene Stellung einer solchen staatsmässigen Vertretung der geistigen Interessen wird nun aber,

wenn auch nicht direct so doch indirect, den für eine wirkliche Philosophie erforderlichen Schutz insofern einigermaassen garantiren, als sie die äusserlichen und gröbsten, mit dem gemeinen menschlichen Recht nicht verträglichen, von irgend einer Kirchengewalt ausgehenden Verfolgungen hindert. Ein derartiger Erfolg ist aber von der grössten Tragweite, wie dies auch von der Geschichte der neuern Zeit bis auf die Gegenwart bewiesen wird. Wäre es nicht möglich gewesen, das rein menschliche Staatsprincip in einem gewissen Maass der Kirche überzuordnen, so würden wir uns noch heute im Bereich der gröbsten Angriffe des Fanatismus oder der Kirchenpolitik befinden. Die Thatsache, dass wir in dieser Beziehung ohne Besorgniss sein können, haben wir zwar nicht den Absichten, aber wohl den natürlichen Folgen der religiösen Umwälzungen des sechzehnten Jahrhunderts zu danken.

3. Hätten wir uns in dem Zusammenhange unserer kritischen Geschichte bezüglich der allgemeinen Culturgrundlagen auf mehr als blosse Andeutungen einzulassen, so würden wir noch zwei wichtige Umstände näher in das Auge zu fassen haben. Es ist nämlich die umfassendere Entwicklung der neuern Zeit gar nicht gehörig zu begreifen, wenn man nicht die Rückwirkungen erwägt, welche die Erhöhung des Wohlstandes auf die Gestaltungen des gesellschaftlichen Geistes übte. Das Wachsthum der Städte und das verhältnissmässige Gewicht, welches das Bürgerthum durch die Entfaltung seiner materiellen Mittel mehr und mehr erlangte, waren offenbar auch einer breiteren Grundlegung aufgeklärter Denkweise günstig. Die neue classische Bildung wurde bekanntlich zuerst und in dem weitesten Umfange an den Sitzen des Italienischen Handelsreichthums aufgenommen und gepflegt. Dort erneuerte man den Platonismus und füllte die reiche Musse mit Unterhaltungen aus der Griechischen Literatur aus.

Der zweite Umstand, der in den Erläuterungen des Uebergangs zur neuern Zeit nicht vergessen werden darf, ist anscheinend im Gebiet der Wissenschaft selbst gelegen, aber in Wahrheit rein politischer Natur. Das Aufkommen einer weltlichen Jurisprudenz, deren Studium sich an die wiederhervorgesuchten Reste der Römischen Rechtsdoctrinen anknüpfte, hatte schon längst neben der Scholastik eine neue Art der Geistesbildung und zwar grade in den einflussreichsten Kreisen gesichert. Der Zug des Verstandesmässigen, der sich in dem Fragmentenmosaik der

Pandecten nirgend verleugnet und diejenigen, welche auf die Justinianische Zusammenstellung als auf ihr Grundbuch und so zu sagen ihre Bibel angewiesen waren, sehr rationell geschult hat, bildete fortschreitend ein Gegengewicht gegen die Ausschliesslichkeit des rein geistlichen Verhaltens. Grade die höheren Gesellschaftselemente, denen vornehmlich die Staatsämter unter wachsendem Ausschluss der Geistlichen anheimgefallen waren, wurden durch das neue Bildungselement thatsächlich über die Beschränktheiten der früher allein herrschenden spirituellen Auffassungsweise hinausgeführt. Das natürliche Raisonnement hatte im civilistischen Gebiet eine Uebungsstätte, und wenn auch das Corpus juris selbst wiederum zur Basis einer schliesslichen Verschulung und mithin auch scholastisch zu nennenden Gestaltung der Rechtswissenschaft geworden ist, so war es doch ohne Zweifel für die Entwicklung der verstandesmässigen Denkweise ursprünglich ein sehr geeigneter Anknüpfungspunkt gewesen. Heute ist es allerdings für die Privatrechtswissenschaft ungefähr dieselbe Schranke, welche die Aristotelische Autorität für das mittelalterliche Surrogat der Philosophie gewesen war. Dieser Umstand darf uns jedoch nicht hindern, die politische Tragweite gehörig zu würdigen, welche die juristische Geistesart nicht nur für die Behandlung der staatlichen und gesellschaftlichen Angelegenheiten, sondern überhaupt für die in den verwaltenden Kreisen herrschende Denkweise haben musste.

4. Nicht selten weist man auf die naturwissenschaftlichen Anschauungen als auf eine Ursache hin, durch welche der Geist mittelalterlicher Betrachtungsart zu allererst und am allerwirksamsten verwandelt worden sei. Derartige Vorstellungen sind indessen nur insofern richtig, als die naturwissenschaftliche Denkweise zugleich selbst als eine Wirkung des neueren Geistes betrachtet wird. Eine eigentliche Naturforschung konnte erst in dem Maasse aufkommen, in welchem andere Ursachen den Verstand von den bisherigen Fesseln befreiten und den Sinn zu einer nach Aussen gewendeten Bethätigung anregten. An sich selbst war ja der Zug nach wirklicher Naturerkenntniss, wie wir an dem Beispiel Roger Bacons gesehen haben, bereits mächtig genug vorhanden gewesen und hatte dennoch nicht die vorherrschende Geistesart zu bemeistern vermocht. Auch ist in der That die Wirkung der naturwissenschaftlichen Denkweise, soweit sich dieselbe nur unwillkürlich mit dem fraglichen Wissensstoff selbst

fortpflanzt, eine sehr langsame, und erst in dem Maasse, in welchem wir der allerneusten Zeit nähertreten, wird jene Betrachtungsart der Dinge im Materialismus zu einem bewussten Element eigentlicher Philosophie. Wir werden uns daher zu hüten haben, über das hinauszugreifen, was wir oben von der philosophischen Rolle des Kopernikanischen Gedankens darlegten. Die naturwissenschaftlichen Grundsätze, wie sie sich in der allerreinsten Gestalt bei Physikern, z. B. bei einem Galilei ausbildeten, konnten nicht sofort in der Philosophie etwas Entsprechendes hervorrufen. Sie wirkten allerdings auf den Geist der Zeit, und ihre Urheber waren die glänzendsten Vertreter einer heilsamen Verneinung nicht blos der mittelalterlich scholastischen sondern überhaupt der Aristotelischen Art und Weise. Allein das innerste Wesen der eigentlichen Philosophie wurde nur sehr allmälig von dieser Seite her berührt. Der Begründer der modernen Physik hatte zwar auch eine philosophische Welt- und Lebensanschauung, die noch heute über die philosophastrischen Schwächlichkeiten hinausragt; denn in der That hat Galilei in seinem Dialog über die beiden astronomischen Systeme es gelegentlich ausgesprochen, dass gewisse Raisonnements über Anpassung der Thatsachen an das menschliche Verständniss so herauskämen, als wenn die Natur erst das Gehirn gemacht und hinterher ihre Arrangements getroffen hätte. Auch war er nicht etwa unsterblichkeitsgläubig; denn er meinte, dass diejenigen, welche die Unzerstörlichkeit als eine Vollkommenheit ansähen, wirklich verdienten, in Stein verwandelt zu werden. Es fehlte jedoch viel, dass Derartiges in die Kreise der herrschenden Philosophie drang, die ja bis auf den heutigen Tag ein Priesterthum zweiter Classe geblieben ist. Nur nebenher hat sich im Laufe der neuern Jahrhunderte schliesslich bei vereinzelten, nicht dem durchschnittlichen Geistesdruck nachgebenden Philosophen eine freiere mit dem wahren Sinn des Naturwissens vereinbare Anschauung kundgethan. Uebrigens hat es sich aber nur um bis jetzt sehr dürftige Einflüsse gehandelt, und gegenwärtig ist sogar auch die umgekehrte Erscheinung vertreten, dass sich unter den gangbaren Naturwissenschaftern genug finden, die unter dem Deckmantel eines raffinirteren Mysticismus und Spiritualismus oder gar als Spiritisten die strenge Wissenschaft gradezu verrathen.

5. Man hat gesagt, die antiken Classiker und die Naturwissenschaften hätten die Bildung der neuern Zeit geschaffen.

Neben die Classiker hat man auch wohl die Religionsurkunden gestellt und dieselben auf ihre Rolle als Volksbildungsmittel angesehen. Von der letzteren Seite haben nun Wissenschaft und Philosophie offenbar nur Hemmungen erfahren. Was aber die alten Classiker anbetrifft, so ist zunächst durch ihr Studium allerdings das natürlicher Menschliche im Gegensatz zu derjenigen Form der Lebensauffassung, welche uns von Asien her überliefert war, wieder zum Selbstbewusstsein erweckt und zur Abstreifung des Rohen und Barbarischen in vielen Richtungen angeregt worden. Die Gefühlsweise der höher Gebildeten wurde auf diesem Wege ästhetisch veredelt und ein Ideal oder, wenn man lieber will, ein vorzüglicherer Typus menschlichen Wesens an Stelle der bisherigen Rohheiten und Verzerrungen maassgebend. Wie mit der antiken Literatur auch die Philosophie der Griechen allmälig an das Licht gezogen wurde, und wie hiedurch das logische Denken, wenn auch nur langsam, eine andere Haltung annahm, kann hier eben nur erwähnt werden. In den Gedankenformen und für die natürlichere Ausdrucksart hätte von den Griechen mehr gelernt werden können, als geschehen ist; gegenwärtig muss aber die classische Bildung mit ihrem jetzt völlig entseelten Philologenhumanismus nicht mehr als allgemeines Bildungs- sondern nur noch als Verbildungs- und Verschulungsmittel angesehen werden. Nach dem Verschwinden jener Art von Romantik, die in der Griechischen und sogar in der Römischen Literatur ausschliesslich ein Ideal untadliger Menschlichkeit sah, weil sie die Beschränktheiten von Zeit und Volk übersah, — nachdem der Einblick in diese Classicitätsromantik jetzt gewonnen ist, werden die überlieferten Illusionen über den Bildungswerth der fraglichen Studien weichen und den naturwissenschaftlich mathematischen sowie den an das Lebendige in Sprache und Völkerdasein anknüpfenden Gestaltungsmitteln des Denkens und Fühlens platzmachen müssen. Von den vier Jahrhunderten, durch die sich die classischen Studien nunmehr fortgezogen haben, ist nur ein erster, verhältnissmässig kleiner Zeitraum wirklich eine lebendig ausgefüllte und fördernde Schulungszeit gewesen, so dass man die classische Nachcultur des Geistes als mit ihrer Aufgabe wesentlich fertig und daher für das frische zukunftgestaltende Leben als abgethan betrachten kann.

6. Nachdem wir die allgemeinen Züge, durch welche sich die neue Zeit ankündigte, in den Hauptrichtungen bezeichnet

haben, müssen wir noch im Einzelnen einige Erscheinungen berühren, die als Uebergangsgestaltungen von Wichtigkeit gewesen sind. Zuerst kam es darauf an, die Herrschaft des Aristoteles abzuwerfen oder, wo dies noch nicht möglich war, wenigstens abzuschwächen. Einzelne Denker unternahmen Ersteres, während für Letzteres schon der unwillkürliche Gang der Dinge und ganz besonders die Sectenbildung unter den Aristotelikern selbst wirksam wurde. Wo man den Aristoteles noch als die schulmässige Grundlage des philosophischen Unterrichts beibehielt, wurde wenigstens die Einigkeit in der Beschränktheit dadurch etwas gestört, dass die Einen diesen, die Andern jenen Commentator zu ihrem Leitstern machten. Die Averroisten halfen ihrer Bedürftigkeit durch das Festhalten an dem Arabischen Commentator ab, während die Alexandristen dem Griechischen Erklärer Alexander von Aphrodisias zu folgen für moderner hielten. Der gewöhnlich angegebene Unterschied, der sich auf die Art bezog, wie die Existenz des menschlichen Geistes im Ganzen der Menschheit zu denken sei, ist weit weniger erheblich, als die vielleicht in unsern Zeiten überraschende Uebereinstimmung, mit welcher die individuelle Unsterblichkeit von beiden Richtungen verworfen wurde. Jener Unterschied bezog sich auf die scholastischen Subtilitäten, welche die Aristotelische Lehre von einem thätigen und einem leidenden Verstande durch ihre Dunkelheit angeregt hatte. Das Verhältniss des menschlichen zu einem göttlichen Verstande, der sich mit dem ersteren vereinigt fände, war offenbar ein sehr anziehendes Thema für die Scholastik gewesen, und je unklarer die betreffenden Vorstellungen ausfielen, um so bessere Gelegenheit boten sie dar, sich in Schulstreitigkeiten genugzuthun und getrennte Gefolgschaften von Anhängern zu formiren. Uebrigens würde man sich über die von beiden Auslegungssecten aufrechterhaltene Leugnung der individuellen Unsterblichkeit noch mehr verwundern müssen, wenn nicht einerseits die sehr confus gedachte Fortdauer eines höheren Geistestheils in einem göttlichen Verstande der Hintergrund der ganzen Streitigkeit geblieben und andererseits auch von der Unterscheidung einer zweifachen Wahrheit Gebrauch gemacht worden wäre. Diese doppelte Wahrheit war das einzige Auskunftsmittel, durch welches sich die Inhaber der Lehrstellen sowohl mit ihrem Publicum als mit den öffentlichen Autoritäten abzufinden pflegten. Hatte auch die Kirche in einem Augenblick gesteigerten Selbstgefühls die Annahme einer

doppelten Wahrheit verurtheilt, so waren die Verhältnisse in diesem Punkt doch bereits mächtiger als jene Forderung formloser Unterwerfung geworden, und sie musste später mit dem Geringeren vorlieb nehmen, da sie das Vollständigere nicht überall haben konnte. An die Stelle der mittelalterlichen Unterscheidung von dem, was nur durch Offenbarung, und von dem, was durch den natürlichen Verstand verbürgt sei, trat nun gar der Parallelismus zweier Wahrheiten. Die eine war die philosophische, die andere die kirchliche. Beide Gebiete brauchten einander nicht zu entsprechen. Philosophisch konnte man die Sterblichkeit, kirchlich aber die Unsterblichkeit für wahr halten. Dies System der doppelten Servirung wurde die zwar humorerregende aber doch geschichtlich sehr wohl begründete Gestalt, in welcher der Uebergang zu dem etwas moderneren Geiste auch an den Sitzen des ärgsten Scholasticismus vollzogen wurde. Aehnliche Erscheinungen werden sich unter ähnlichen Vorbedingungen jederzeit wiederholen, und unserer Gegenwart, die ja auch als Uebergangsepoche zu exacteren Lebens- und Weltvorstellungen betrachtet werden muss, ist bekanntlich die doppelte Buchführung nicht fremd. Die betreffende Praxis lässt sich überall beobachten; die Theorie aber, welche für das Glauben eine völlige Trennung von den Ergebnissen der Naturwissenschaft verlangte, ist eine wenn auch nicht originale, so doch bemerkenswerthe Conception unserer Tage gewesen.

Als ernsthafte Vertreter des neuen Geistes können nur diejenigen in Anschlag kommen, welche den Aristoteles in beiderlei Gestalt, d. h. sowohl nach der Auffassung der Scholastiker als nach den eignen Intentionen desselben, mit moderner Philosophie für unvereinbar hielten und von vornherein von der Ansicht ausgingen, es müsse nunmehr nach selbständigen Principien gedacht und geforscht werden. In diesem Sinne trat besonders Telesius aus Cosenza (1508—88) mit seiner Schrift „Ueber die Natur nach eignen Principien“ auf. Seine Arbeit ist interessant als eine Beurkundung des neuen Strebens. Die Erklärung der Naturerscheinungen aus einfachen Ursachen ist die Hauptangelegenheit, und es wird z. B. die Wärme, wenn auch nicht ohne den Gegensatz der Kälte, naturwissenschaftlich als Bewegungs- und Lebensprincip hingestellt. Sogar der Begriff einer Seele berührt sich bei Telesius mit Wesen und Wirkungsart der Wärme sehr nahe. Die Stiftung einer Gesellschaft zur Naturerkenntniss legte Zeugniss für den Eifer des naturforschenden Philosophen ab und

zeigte, wie er bereits von der Beobachtung der Thatsachen die Hauptförderung des Wissens erwartete. In dem Maasse, in welchem er die Mathematik und Naturwissenschaften gepflegt hatte, war er immer entschiedener zum Gegner des Aristoteles geworden, dessen Art und Weise er auch in seinem Werk durchgehend bekämpfte. Nicht minder wichtig dürfte die Bemerkung des Umstandes sein, dass diese Hinwendung zu dem Naturwissen mit der absichtlichsten Vernachlässigung jedes directen Eingehens auf die kirchlichen Themata der Scholastik verbunden war. Auch die Verehrung für das, was aus Büchern statt aus der Natur geschöpft wurde, trat bei Telesius bereits entschieden zurück. Dennoch blieb er selbstverständlich, aller seiner Opposition gegen den Stagiriten ungeachtet, noch zu einem guten Theil in demjenigen Verfahren befangen, welches mit den aus der Wahrnehmung gewonnenen Begriffen ganz so operirt, wie es der Verfasser der Physika mit der Schwere, der Leichtigkeit u. dgl. gethan hatte. Ueberhaupt ist es eine für den Philosophen von heute keineswegs erhebende Erscheinung, die grossen Leistungen und die glücklichen Entdeckungen nicht bei denen anzutreffen, die sich im gewöhnlichen Sinne des Worts um Philosophie bemühten. Es hatten im Gegentheil nur solche Männer Erfolge aufzuweisen, die unbekümmert um das, was wir heute philosophische Vorstellungen nennen, ausschliesslich auf die Erklärung einzelner Naturerscheinungen ausgingen. Galilei war in dieser Beziehung das praktische Muster der Methode. Seine Verachtung Aristotelischer Weisheit und eigentlich der Bücher überhaupt, unter denen er nur ganz wenige ausnahmsweise, wie z. B. die Schriften des grossen Mathematikers Archimedes, hochschätzte, — diese ganze Geisteshaltung ist in der That als der Typus von Allem anzusehen, was in den modernen Jahrhunderten den Naturwissenschaften und einer exacten Weltauffassung die entscheidenden Dienste geleistet und die edelsten Früchte getragen hat. Dagegen hat die Mischung der Interessen universeller und vollständiger oder gar affectiver Naturanschauung mit dem wissenschaftlichen Element der besondern Naturforschung wohl anregende Gesammtbilder geschaffen, bis jetzt aber noch niemals zu einer wirklichen Vermehrung der vorhandenen Einsichten geführt. Aus diesem Grunde ist die Aufgabe des Geschichtsschreibers blosser Philosophie in diesen Richtungen auch für die neuern Jahrhunderte eine verhältnissmässig undankbare. Er muss darauf verzichten,

grade das in den Vordergrund treten zu lassen, was in dem Denken über die Natur das wahrhaft schöpferische Element und die echte speculative Kraft vertreten hat.

7. Der Grund dieser Beschränkung des Darstellers ist der Mangel einer strengen Naturphilosophie. Was man unter diesem Namen bis auf den heutigen Tag bei uns versteht, ist grade jene Art und Weise, gegen welche sich die Forschung der neuern Zeit von Anfang an gerichtet hat. Hinweisungen auf die gegnerische Geisteshaltung, die wir bei allen grossen Forschern und Denkern über die Natur antreffen, werden daher das Thema einer kritischen Geschichtsschreibung nach dieser Seite hin leider erschöpfen. Bisher gab es keine Naturphilosophie im engern Sinne, die, abgesehen von einigen ganz allgemeinen weltschematischen Vorstellungen, etwas Leidliches neben den besondern Naturwissenschaften repräsentirt hätte. Die Naturtheorie, wie sie von den Philosophen bisher verstanden wurde, ist daher nur als ein Ueberrest schweifender Bethätigungen der Phantasie und solcher Begriffe anzusehen, die, aus unmittelbaren Eindrücken entstanden, wie bei Aristoteles, in ein unkritisches Spiel versetzt werden. Dagegen ist das, was in den neuern Jahrhunderten von den eigentlichen Forschern, z. B. auch von Newton auf dem Titel seines berühmten Werks, als Naturphilosophie bezeichnet wurde, nichts als reine Naturwissenschaft ohne Ansprüche auf eine Sachlogik der Natur, wenn auch immerhin unwillkürlich hie und da metaphysisch fehlgreifend. Hat sich nun auch der zugehörige Sprachgebrauch bei Engländern und Franzosen bis auf den heutigen Tag erhalten, so kann doch die Gleichnamigkeit zweier gänzlich verschiedener Gebiete nicht dazu berechtigen, die Leerheit des einen durch die Fülle des andern zu verdecken. Es bleibt dennoch der Satz bestehen, dass die neuere Geschichte mit den philosophischen Naturtheorien aufgeräumt und sie mit nichts als dem Bewusstsein ihrer Nichtigkeit beschenkt hat. Der letzte nennenswerthe Versuch, noch ein kleines Gebiet für die philosophische Naturtheorie fest abzugrenzen, wurde von Kant gemacht und scheiterte ebenfalls an dem alten scholastischen Erbfehler dieser Gattung.

Nun ist allerdings in den positiven Naturwissenschaften das Material für die Ausbildung einer philosophischen Naturtheorie verborgen; aber schon dieses letzte Wort besagt, wieweit wir von einer positiven Naturphilosophie bisher entfernt geblieben sind.

Wer heute den specifischen Philosophirern davon redet, dass Galilei in erster Linie durch Tiefe und Schärfe speculativer Gedanken über die Naturkräfte geglänzt und sich erst an zweiter Stelle durch Beobachtung und Experiment gefördert habe, der wird nicht im Mindesten verstanden werden. Um Derartiges einzusehen, muss man von den einschlagenden Fragen das gründlichste Verständniss haben. Man muss mit einem Lagrange Galileis Grundvorstellungen in ihrer grossen Tragweite wiedererkennen und nicht meinen, es handle sich doch nur um den Mechanismus der Natur. Grade der Umstand, dass die Naturphilosophirer es fast regelmässig vernachlässigt haben, sich ganz genaue Begriffe von der Wirkungsart der allereinfachsten Kräfte und zutreffende Vorstellungen von den mechanischen Principien und Fundamentalerscheinungen zu verschaffen, hat sich an allen ihren Constructionen und Compositionen gerächt. Einsichten von der für eine echte Philosophie erforderlichen Genauigkeit werden aber nicht aus gemeinen Lehr- und Schulbüchern erworben, deren Verfasser die fraglichen Punkte selbst nur mit halbem Verständniss (und oft nicht einmal mit diesem) traditionell wiedergeben, sondern müssen bei den grossen Forschern und Denkern aufgesucht werden. Dort finden sie sich in jenem Zustande, der sie entweder sofort im klarsten Lichte erscheinen lässt, oder aber am ehesten den Weg zu ihrer Berichtigung oder Ausbildung zu weisen vermag.

In einer einzigen Beziehung kann man die naturphilosophischen Compositionen, welche mit Anbruch der neuern Zeit sehr verschiedenartig hervortreten, allenfalls als Förderungsmittel der Wissenschaft ansehen. Sie sind dies nämlich nicht direct wohl aber indirect dadurch, dass sie mit der ihnen eignen Lebendigkeit und Fülle eine Menge Vorstellungen aufregen und anregen, die vom Forscher allerdings nur als unentschiedene Möglichkeiten betrachtet werden, aber dennoch für die allgemeine Erschütterung der bis dahin üblichen Vorstellungssysteme von Wichtigkeit sind. Auch tragen sie dazu bei, die ruhenden Ideen grade durch ihre kühnen Wagnisse zur allseitigen Bewegung zu reizen, und bewirken hiemit, dass auch die Anlagen und Neigungen des verstandesmässigeren Denkers und Forschers nach keiner Seite hin träge bleiben. Der Mangel des Gleichgewichts zwischen Phantasie und Verstand, welcher an den fraglichen Erzeugnissen allerdings regelmässig hervortritt, muss zwar vielfach einen sehr

schädlichen Einfluss üben, ist aber doch eine Störung, die mit einer gewissen Kühnheit der Geistesbethätigung, wenigstens in den ursprünglichsten Regungen, in sehr natürlicher Verbindung steht. Sie ist den bedeutendsten Forschern und Denkern nicht fremd. Der Unterschied besteht nur darin, dass die Letzteren nur die schliessliche ruhige Gestaltung als Ergebniss ansehen und mittheilen, während die blossen Naturspeculanten das Gährungschaos ihres Phantasie- und Gemüthszustandes selbst zu Markte bringen. Für die wahrhaft harmonische Methode der Naturerkenntniss hatte ein Jahrhundert vor Galilei schon Leonardo da Vinci die noch heute mustergültigen Grundsätze formulirt und in hochwichtigen Auffindungen von Fundamentalwahrheiten der Dynamik zur Anwendung gebracht. Die Einzelheiten, die sich über diesen grossen Naturdenker und Naturforscher in meiner Geschichte der mechanischen Principien beigebracht finden, dürften genügen, Jedem, der feiner zu urtheilen versteht, es völlig klar zu machen, dass dieser dem weiteren Publicum nur als grosser Maler bekannte Genius für die Wissenschaft der Repräsentant des Princips einer zusammenstimmenden Vereinigung von maassvoller Speculation und Deduction mit der Beobachtung und dem Experiment und zwar mit der stufenweise aufsteigenden Induction gewesen sei.

8. Das sechzehnte Jahrhundert hat eine ganz einsam stehende Erscheinung aufzuweisen, deren Glanz ganz ohne Rücksicht auf eigentliches Naturwissen, einzig und allein aus dem Gesichtspunkt der Welt- und Lebensauffassung gewürdigt sein will. Der erweiterte Naturhorizont ist allerdings die Ursache der neuen und bis in den Tod geleitenden Begeisterung gewesen. Allein die Specialitäten der veränderten Naturvorstellung traten gegen die Kraft des Affects zurück, mit welchem das Universum als das eine ursächliche Princip alles Lebens erfasst wurde. Giordano Bruno ist in der That der Repräsentant eines der Sphäre des universellen Affects angehörigen Umschwungs, der durch die Kopernikanische Wahrheit in einer lebensvollen Phantasie und in einem für religionsartige Naturanschauung empfänglichen Gemüth vollzogen werden musste. Er ist hiedurch das Urbild für alle jene Affectionen geworden, die, wenn auch in schwächerem Grade hervortretend, dennoch die grosse Bewegung weiterführen, welche durch die Errungenschaften eines richtigen Wissens vom Sonnensystem und Universum den Ueberlieferungen der früheren

beengten Weltvorstellungen gegenüber eingeleitet ist. Bruno hat von den zwei Wegen, auf denen sich die fragliche Veredlung des menschlichen Bewusstseins weiterfördert, denjenigen eingeschlagen, der zwar nicht für die Wissenschaft, wohl aber für die geistige Culturgeschichte überhaupt ein hohes Interesse hat. Die Mittheilung des lebendigen Affects, welcher die Folge einer theoretischen Umwälzung ist, wird stets das stärkste Mittel sein, auch auf diejenigen zu wirken, welche für die nackte Wissenschaft als solche keine Theilnahme hegen können. Ausserdem kann das Universum auch selbständig als in einem gewissen Sinne berechtigter Gegenstand der Empfindung und des Gemüths gelten, und wenn wir ein derartiges Verhalten zu den durch die Wissenschaft bereicherten Vorstellungen von der Natur auch schliesslich der ungemischten Poesie werden zuweisen müssen, so sind doch die Grenzen für die Uebergangserscheinungen und namentlich für die Wirkungen des ersten Eindrucks noch nicht so streng zu ziehen. Erst spät geht in die Auffassung der reinen Poesie über, was zuerst noch als Mischung von zweierlei Interessen auftritt. Die Religion und die Poesie können in bestimmten Richtungen als universelle, d. h. als auf das Universum gerichtete Affecte betrachtet werden, und Niemand in der Geschichte erinnert an dieses Verhältniss in gleichem Grade wie Bruno, den die Kraft seiner Naturanschauung in den Stand setzte, mit männlichem Muth den Flammentod einer Verleugnung seiner Philosophie vorzuziehen. Sein Tod ist gleich dem Worte, welches man Galilei in den Mund gelegt hat, ein Wahrzeichen der neuern Zeit und ihres noch heute reifenden Geistes geworden. Was man bekanntermaassen von dem grossen Begründer der modernen Physik, wenn auch nur anekdotenhaft zu berichten pflegt, ist mindestens im Geiste der Geschichte erfunden. Das Wort „sie bewegt sich doch“ ist der ruhige Ausspruch, den sich die Wissenschaft im Selbstgefühl ihrer stillen Macht und Unwiderstehlichkeit aneignen konnte, gleichviel ob oder wie er mit dem biographischen Detail eines auch ohnedies bedeutsamen Lebensschicksals in Zusammenhang gebracht werde. Allein das Wort, welches ein Bruno Angesichts des Todes seinen Verfolgern zuschleuderte, hat wenn auch keine noch höher zu stellende Wahrheit, so doch eine viel ergreifendere Bedeutung und eine Tragweite, welche unser Jahrhundert noch nicht im Besondern abzusehen vermag, deren aber auch gegenwärtig jedes höher gesteigerte und an echter Philo-

sophie theilnehmende Bewusstsein gewiss ist. Die Furcht, äusserte der nach achtjähriger Gefangenschaft zu keinem Widerruf oder Zugeständniss zu bewegen gewesene Mann, — die Furcht sei nicht auf seiner sondern auf seiner Richter Seite am Platze. „Ihr dürftet mit grösserer Furcht das Urtheil sprechen, als ich es empfange.“ Dies sollen die einzigen Worte gewesen sein, die er nach der Ceremonie der Urtheilsverlesung vor der Versammlung von Cardinälen, gelehrten Theologen, Römischen Stadtmagistraturen u. dgl. drohend aussprach, nachdem er sich zuvor aus der knieenden Stellung, zu der er gezwungen worden war, stolz aufgerichtet hatte.

9. Das Leben des Mannes, dem die Welt ein unbeflecktes Zeugniss für die Erhabenheit wahrer Philosophie verdankt, ist ein Bild jener Heimathlosigkeit, die das Schicksal eines jeden Princips und einer jeden Denkweise sein wird, welche eine Reihe von Jahrhunderten der Zukunft einschliesst und gleichsam vorwegnimmt. Bruno konnte in Europa keine Stätte finden, wo es ihm möglich gewesen wäre, den besten Theil seiner Anschauungen öffentlich vorzutragen. Nur eine besondere Gunst der Umstände liess ihn zu einem Drucker gelangen, der es wagte, seine entscheidenden Hauptschriften zu publiciren. Es sind dies zwei Arbeiten in Italienischer Sprache, von denen die eine (della causa, principio et uno) von der Ursache, dem Princip und dem Einen, die andere (dell' infinito universo e mondi) von dem Unendlichen, dem Universum und den Welten in der oben angedeuteten Weise, d. h. im Sinne einer affectiven Naturauffassung handelt. Brunos Leben nimmt die zweite Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts (1548—1600), also eine Zeit ein, in welcher sich der Umschwung der Anschauungsweise, der sehr bald die Wirksamkeit eines Cartesius möglich machte, erst vorbereitete. Der Schauplatz der rastlosen Thätigkeit des ehemaligen Dominicaners war das ganze gebildete Europa. Nach und nach hatte er an allen Hauptorten der damaligen Europäischen Gelehrsamkeit Versuche gemacht, hatte sich aber stets auf solche Lehrthemata beschränken müssen, die den Hauptinhalt seiner philosophischen Anschauungen möglichst wenig berührten. Nirgend fand er die gelehrten Körperschaften und sein Publicum danach geartet, die freie Darstellung seiner Hauptideen ertragen zu können. Seine bedeutenden Eigenschaften wurden allerdings empfunden, und in Paris hätte er bleibend eine Professur erhalten können, wenn er sich nicht geweigert hätte,

eine Verpflichtung zum Besuch der Messe einzugehen. Ausser in Genf, Paris und London hat er auch an verschiedenen Orten Deutschlands, besonders zu Wittenberg und Helmstädt, das damalige geistige Klima erprobt. Seine Rückkehr nach Italien wurde sein Tod, da ihn die Venetianer, nachdem sie ihn 1592—93 gefangen gehalten, nach Rom auslieferten. Dort wurde er, wie schon oben angedeutet, nachdem er, wie sich aus Bertis [1]) neuen Veröffentlichungen ergiebt, noch siebenjährigen Kerker erduldet hatte, am 17. Februar 1600 verbrannt. Mit finsterem Blick soll er ein ihm Angesichts des Scheiterhaufens vorgehaltenes Crucifix zurückgewiesen haben. Jetzt findet man Statüen des hochsinnigen Nolaners, und sogar seine Todesstätte in Rom soll ihn in einem standbildlichen Erinnerungszeichen ausdrücken lassen, dass seine Worte von dem Zittern der ihn verfolgenden Macht schon zu einem guten Theil zur thatsächlichen Wahrheit geworden sind und ihre weitere Ausführung gebieterisch fordern.

10. Die Beschuldigungen, auf welche die Verurtheilung gegründet gewesen sein soll, sind juristisch ziemlich unklar. Nicht blos Ketzerthum, sondern die Führerschaft von Ketzern wurde ihm vorgeworfen. Nun war er aber in der That kein Heresiarch (Haupt einer ketzerischen Secte) sondern im Gegentheil ein sehr einsam stehender Mann gewesen, dem alle Secten gleichgültig geblieben sein mussten. Auch scheint es in dem Verfahren gegen ihn an völlig stichhaltigen Grundlagen, selbst nach Römischen Begriffen, gefehlt zu haben. Nach Allem, was wir über den Process und sein Leben wissen, erscheint Bruno als das Opfer von Ränken, die in persönlichen Feindschaften aus dem Klosterleben her ihren Grund hatten.

Seine Italienische Schrift „Die Vertreibung der triumphirenden Bestie“ hat durch ihren Titel zu sehr fehlgreifenden Missdeutungen Veranlassung gegeben. Diejenigen, welche nur den Titel aber nicht den Inhalt kannten, hielten dieselbe für ein Buch, welches den Papst zum Gegenstande habe. Wirklich scheint die Inquisition auch aus dieser Arbeit Incriminationspunkte geschöpft zu haben, was auch wohl mit einiger Anstrengung ausführbar war. Indessen können schon die neuern Auffassungeu dieses Werks, welche, indem sie sich nach Bayles Vorgang richten, in demselben nur eine Darstellung von Moralgrundsätzen enthalten

---

[1]) Vita di Giordano Bruno, Florenz 1868, S. 268.

sein lassen, einigermaassen dafür bürgen, dass ein Angriff auf den Papst oder auf die Römische Kirche in demselben nicht beabsichtigt war.

Da einmal die triumphirende Bestie, die Bruno vor Augen hatte, und der wir in der That noch heute oft genug begegnen, berührt worden ist, so mag um der Classicität des Ausdrucks willen hier eine kurze Erläuterung Platz finden. Das betreffende Buch ist allerdings nicht die moralische Plattitüde, die in der neusten Zeit in demselben gefunden wurde. Die äussere Einkleidung seines sehr mannichfaltigen Inhalts kann leicht irreführen. Es werden nämlich die Thiernamen der Sternbilder benutzt, um die Bestie, die am Himmel triumphirt, allegorisch als eine auszutreibende und durch höhere Mächte zu ersetzende erscheinen zu lassen. Diese Mächte gehören nun aber keineswegs einer platten, etwa gar pedantischen Moral an, sondern stammen aus der metaphysisch grossartigen und hochsinnigen Weltanschauung des Philosophen. An jedes Sternbild und dessen von den alten, sich reformirenden Göttern zu beschliessende neue Benennung knüpfen sich Betrachtungen, durch welche Bruno seine Ideen gleichsam am Himmel zu verzeichnen und mit der von ihm so tief ergriffenen Anschauung des Kosmos zu verknüpfen unternommen hat. Es ist sicherlich keine dürftige Allegorie, wenn das Sternbild, in dessen Gegend der Punkt des Nordpols fällt, den Namen der Wahrheit führen und den Bären, d. h. den Rest einer rohen Auffassung der Dinge, verabschieden soll. Die ganze Vorgeschichte der Sternbildernamen bot zur Entfaltung einer reichen Phantasie die brillantesten Anknüpfungspunkte dar und gab den Rahmen ab, in den sich das Bild der neuen Philosophie auf die ungezwungenste Weise fassen liess.

Angesichts eines so grossen Gegenstandes und im Hinblick auf den stolzen Charakter Brunos verbietet sich die übrigens auch nirgend im Einzelnen zu erweisende Annahme, als habe der Philosoph eine in einem solchen Zusammenhang und für eine solche Natur so zurücktretende Angelegenheit, wie etwa die Bekämpfung des Papstes oder der katholischen Kirche, zum Ziele gehabt. Die fragliche Schrift steht zu hoch, um in der Region dieser Dinge ihren Schwerpunkt haben zu können. Wo etwa gelegentlich, wie bei der Besprechung des Centaur, eine Ironie, die auf die Volksmetaphysik bezogen werden muss, nebenbei zum Ausdruck gelangt, hat sie den Charakter flüchtiger Berührung, und man

sieht, dass es dem Verfasser nicht im Mindesten darauf ankam, diesen besondern Gegenstand zu verfolgen. Er stand mit seinen Anschauungen zu hoch über jener Volksmetaphysik, um daran Interesse zu nehmen. Wenn er die Idee von der Verbindung einer doppelten Natur, die in dem mythischen Centaurengeschlecht einen greifbar sinnlichen Ausdruck erhalten hat, ganz gelegentlich benutzte, um auf die gröberen Vorstellungen seines Zeitalters, nämlich auf die christliche Chimäre der Gottmenschlichkeit, ein Streiflicht fallen zu lassen, so steht diese Einlassung in das Detail ganz vereinzelt da und kann weder über das entscheiden, was innerlich mit der triumphirenden Bestie gemeint sei, noch irgend etwas an die Hand geben, was zur Herabwürdigung der grossen Gesinnung des Philosophen dienen könnte. Bruno bethätigte in seiner ganzen Lebensanschauung einen Flug des Geistes, mit welchem eine enge oder speciell positive, nach Zeit und Ort beschränkte Fassung der Idee einer „Bestia trionfante" unvereinbar war.

Allerdings hatte er die triumphirende Bestie nicht aus dem Nichts einer voraussetzungslosen Speculation erdichtet, sondern im Leben in ihrem tausendfältigen Dasein in den Hauptculturländern Europas kennen gelernt. Dennoch musste die Idee unermesslich weiter tragen, als die gelegentliche, wenn auch vielseitige Erfahrung. Ein Mann von dem hochstrebenden Charakter Brunos musste ungeachtet der optimistischen Neigungen, die sich speciell an die Vorstellung des grossen Naturganzen knüpften, dennoch in der engeren Lebensbetrachtung das Wesen der Corruption tief empfinden, und hieraus erklären wir uns die ihn leitenden Anschauungen, die sich in der Wahl jener Bezeichnung kundgaben. Es war das Niedrige im Menschen und dessen Reich, es war, um ein starkes, durch Goethe in der Poesie und durch Schopenhauer in der Philosophie zur Classicität und eigenthümlichen Bedeutung gelangtes Wort zu gebrauchen, das allgemein menschlich „Niederträchtige" und sein erfahrungsmässiger Inbegriff, was er mit der triumphirenden Bestie meinte und gebührend abgeurtheilt wissen wollte.

Diese echt ideale Haltung des Wollens wird noch durch einen für die Geschichte der neuern Philosophie höchst bedeutsamen Ausspruch Brunos bestätigt. Er, dessen Armuth feststeht, und der in Folge derselben überall mit den grössten Schwierigkeiten kämpfte, hatte an allen Orten, besonders im Bereich der gelehr-

ten Professionen und Zünfte, das Intriguenspiel der Habsucht und die Wegwerfung zu studiren Gelegenheit gehabt. Wir werden daher begreifen, wie er im Hinblick auf eine reiche Erfahrung sagen konnte: „Weisheit und Gerechtigkeit haben die Welt grade zu verlassen angefangen, seit man begonnen hat, mit den Meinungen der Secten Erwerb zu treiben.“ Diese Stelle findet sich in der lateinischen Schriftengruppe über die „Monade u. s. w., das Unermessliche u. s. w.“ (Frankfurt 1591, S. 155). Weiterhin nennt er „die Elendesten unter den Elenden diejenigen, welche behufs Brodgewinn philosophiren.“

11. In der Philosophie eines Mannes von dem gekennzeichneten Schicksal und Charakter ist die Gesinnung nothwendig der Angelpunkt, welchen eine gerechte Würdigung und selbst eine scharfe Kritik der ganzen Geisteshaltung nicht aus dem Auge verlieren darf. Wir haben daher an dieser Stelle ein Recht, bei dem Scheiterhaufen Brunos an den Schierlingsbecher des Sokrates und zugleich an alles das zu erinnern, was wir über die beiden Seiten aller echten Philosophie in der allgemeinen Einleitung unserer Gesammtdarstellung auseinandergesetzt haben. Die Philosophie Brunos ist als eine That der Gesinnung anzusehen. Sie ist eine Schöpfung des Geistes der höchsten Aufrichtigkeit, der keine Scheinvereinigung des Unvereinbaren zu ertragen vermochte. Der aufrichtige Denker brach mit dem Dogma offen und frei, als er sich überzeugt hatte, dass die kirchengemässe Welt- und Lebensvorstellung mit dem Kopernikanischen Gedanken nicht auszugleichen sei. Er suchte nach keiner Verschleierung des Gegensatzes, sondern entfernte sich im vollsten Bewusstsein von der herrschenden Religion. Nur Eines nahm er in die neugebildete Weltvorstellung aus seinem Mönchsstande hinüber. Dies war die Gluth eines Affects von universeller Richtung, verbunden mit den Erinnerungen an die traditionellen Gottesideale. Die Eigenschaften, die er gewöhnt worden war, dem christlichen Gott beizulegen, wurden von ihm zum Theil der Natur untergelegt, und so entstand jene Uebergangs- und Mischform der Weltvorstellung, die wir Pantheismus zu nennen pflegen. Bruno, nicht Spinoza, ist das am meisten classische Beispiel dieser Gattung, wie sie sich in der neuern Zeit gestaltet hat. Sie setzt eine Lebendigkeit der Empfindung und so zu sagen ein Gefühl für das Universum voraus, welches die Kluft zwischen dem Vitalen und dem blos Mechanischen phantastisch überbrückt. Brunos Geistesgeschichte ist

daher auch zugleich der Typus der Entstehung jeder edleren Art modernen Pantheismus.

Unsere heutige Verstandesmässigkeit ist der Beurtheilung pantheistischer Gestaltungen nicht günstig. Grade unsere höchste Gattung philosophischer Kritik ist nicht mehr geneigt, jene Verbindung überlieferter Gottesbegriffe mit den erweiterten Naturbegriffen als haltbar anzuerkennen. Wir fragen nach dem Recht mit welchem man zu den Naturvorstellungen ohne weitere Begründung die Voraussetzungen des religiösen Affects in seiner alten Gestalt hinzufügen dürfe, und wir fordern, dass der etwa an die Vorstellung von Welt und Leben zu knüpfende Gesammtaffect unmittelbar aus den Eigenschaften des Systems der Dinge abgeleitet und als eine auf unser Gemüth nothwendige, jeder verstandesmässigen Kritik standhaltende Wirkung erkannt werde. Wir gestatten nicht, dass man dem System der Dinge einen Inhalt und Beziehungen unterschiebe, die nur eine allzu schnelle Voraussetzung der ursprünglichen Beschränktheit und Unwissenheit des Menschengeistes gewesen sind. Von diesem Standpunkt aus verwerfen wir den Pantheismus als eine Geistesphase, die nur im Uebergange von irgend einer theistischen zu einer naturalistischen Weltauffassung und auch in diesem Stadium nur vermittelst einer vom Affect beherrschten Phantasie möglich wird. Dieser Affect und diese Phantasie mögen gedämpft und in grossartiger Ruhe sich in dem All verlieren und fast auf sich zu verzichten scheinen, wie in einzelnen Zügen bei Spinoza; oder sie mögen wie bei Bruno, mit der stürmenden Kraft des Genius hervorbrechen und sich gleichsam von dem Feuer der unzähligen Sonnensysteme nähren, die sie voraussetzen; — sie bleiben dennoch, was sie sind, und lassen ihren historischen Ursprung überall durchblicken.

Ausser dem Grundzuge, den wir in dem Gedankenkreis des feurigen Italieners wohl deutlich genug blosgelegt haben, enthält seine Philosophie noch einige erwähnenswerthe Nebenbestimmungen. Was zunächst die Haltung gegenüber den vorangehenden Bestrebungen anbetrifft, so ist Nicolaus von Cusa, der vor Kopernikus wenigstens schon die Axendrehung der Erde annahm, für die Naturauffassung des Nolaners vielfach maassgebend gewesen. Entschiedene Verachtung des Aristoteles hat selbstverständlich bei einem so bedeutenden Geist, wie Bruno, damals nicht fehlen können und trat, wie dies bei der neuen Wendung sehr natürlich

war, nicht so maassvoll und nicht mit denjenigen Beschränkungen und partiellen Anerkennungen hervor, welche von der gegenwärtigen Kritik, aber freilich selbst wiederum in zu grossem Umfange zugestanden werden. Von eigenthümlichem Interesse ist in Brunos Specialisirungen der Naturauffassung gegenwärtig die Rolle, die er der Materie anwies. Ihm war der Stoff auch der Träger und Bewahrer aller gestaltenden Kräfte. Materie und Form stellte er als in demselben Etwas vereinigt sowie sogar die Formen als das Secundäre, gleichsam auf dem Rücken der Materie in leichter Vergänglichkeit Spielende, aber immer wieder aus dem Schooss der Materie Geborene vor, und vielleicht mag auch das von ihm angewendete Princip des Zusammenfallens der Gegensätze zu jener Vorstellungsart beigetragen haben. Diese Details sind jedoch dem allgemeinen Ausgangspunkt gegenüber sehr gleichgültig; denn nachdem einmal die Einheit alles Seienden zur Grundvoraussetzung gemacht worden war, konnte es sich nur noch um die Bestimmung logischer Verhältnisse innerhalb dieser Einheit handeln.

12. Ueberraschend ist in der weiteren Gestaltung der Philosophie Brunos die Ausbildung einer Monadenlehre, die später bei Leibniz bis in die Einzelheiten hinein wiedererscheint. Die Monaden werden als die kleinsten Einheiten des Wirklichen und sowohl mathematisch als physikalisch und psychisch näher bestimmt. Sie sollen mathematische Atome, physikalisch ausgedehnte Körperchen und psychisch mit Antrieben ausgestattete Wesenheiten, also in einem gewissen Sinn beseelte Existenzen sein. Die Monade der Monaden repräsentirt den Begriff eines Gottes. Sie ist das Kleinste und Grösste, jenes als Keim, dieses als vollendetes Universum. In dieser Monadenlehre erkennen wir das Zusammenwirken des mathematischen und physikalischen Studiums mit dem Bestreben, das Existirende und seine Theile nach der Aehnlichkeit desjenigen Lebens zu denken, welches wir durch unsere eigne innere Wahrnehmung kennen, und mit welchem wir das rein gegenständliche und in einem gewissen Sinne unbelebte Dasein vergleichen müssen, wenn wir letzteres so zu sagen von Innen und als etwas Subjectives begreifen wollen. Offenbar ist schon mit der Absicht, sich in das Innere und den Mittelpunkt eines jeden lebendigen oder unlebendigen Dinges zu versetzen, der Weg zu einer Monadenlehre vorgezeichnet. Als von Innen wahrzunehmen kann eben nur die Empfindung selbst vorausgesetzt

werden. Der Begriff von einer Regung ohne Bewusstsein ist allerdings möglich; aber derartige Regungen müssen als rein gegenständlicher Mechanismus vorgestellt werden. Eine Brücke von der Empfindung zu dem Empfindungslosen, vom Bewussten zum Unbewussten, vom Subjectiven zum Objectiven ist selbstverständlich durch die Monadenlehre Brunos nicht geschlagen worden und konnte nicht einmal in der Absicht des Urhebers dieser Conceptionen liegen. Er wollte ja Alles und Jedes als eine lebendige Einheit von wiederum lebendigen Einheiten erfassen und zum Gegenstand des Affects umwandeln. Unwillkürlich musste er hiezu ein im Rahmen der menschlichen Subjectivität vorhandenes Leben, wenn auch nur in der niedrigsten Stufe, in jedes Element des Systems der Dinge hineintragen. Ohne eine solche Beseelung der Welt hätte er das Gleichartige, dessen er für die affective Auffassung und das subjective Verständniss der so zu sagen todten Theile der Aussenwelt bedurfte, nicht angetroffen. Er wollte die Kluft zwischen dem Subjectiven und Objectiven nicht anerkennen und erregte den Schein ihrer Beseitigung dadurch, dass er die eine Seite weit über ihre Grenzen hinaus zur Geltung zu bringen versuchte. Wie natürlich, wie klar und von dem fraglichen Standpunkt aus auch folgerecht erscheint diese monadische Welt- und Lebensvorstellung! Wie unmotivirt, wie verworren und widerspruchsvoll tritt uns dagegen ihr späteres Abbild und Zerrbild entgegen, welches man bisher die Leibnizsche Philosophie genannt hat! Der Grund dieses Contrastes bei aller sonstigen Uebereinstimmung ist ganz einfach der Umstand, dass die fragliche Lehre durch den Geist ihres Urhebers zugleich die richtige Beleuchtung empfing, bei demjenigen aber, der sich später aus derselben ein eignes Systemchen zubereitete, in eine gar schiefe Stellung und ungleiche Nachbarschaft gerieth. Wir werden später darzustellen haben, wie Leibniz eine Monadenlehre von einseitig spiritualistischer und theologischer Haltung aufstellt, deren bizarre Gestaltung grade die aufrichtigsten Philosophen unseres Jahrhunderts stutzig gemacht und ausserdem das Muster für eine ganze Gruppe von Verkehrtheiten der neusten Philosophie abgegeben hat. In dem angegebenen Zusammenhang werden wir dann auch die erforderlichen Erklärungen des angedeuteten eigenthümlichen Schicksals der Brunoschen Monadenlehre beibringen. Ohne von Leibniz und dessen Charakter gehandelt zu haben, wäre Derartiges ein vergeblicher Versuch. Auch sind die Gelehrten noch so sehr

daran gewöhnt, die Monadenlehre als die originale Conception von Leibniz aufzusuchen, dass man mehr als einen Grund hat, die entscheidenden Erörterungen bei der Darstellung dieses Philosophirers vorzunehmen.

13. Nicht volle zwei Jahrzehnte nach Brunos Schicksal ereilte ein ähnliches Loos einen andern, weniger bedeutenden Philosophen. Lucilio Vanini erduldete zu Toulouse den Feuertod in Folge einer Verurtheilung wegen sogenannten Atheismus. Jedenfalls ist der letztere im Verhältniss zu denjenigen Ansichten, die wir heute mit diesem Namen bezeichnen müssen, ein sehr unschuldiges Ding gewesen, da der kalte verstandesmässige Atheismus an sich selbst nicht leicht den Weg zum Scheiterhaufen wandelt. Uebrigens haben wir den Fall Vaninis auch nur zur Erläuterung der Zeitumstände angeführt, und sein „Amphitheater der ewigen Vorsehung" geht uns weit weniger an, als der Richterspruch des Toulouser Parlaments. Der letztere erinnert uns an die Luft, welche die Geister von damals zu athmen hatten. Er mahnt uns daran, das Verhalten der geistigen Grössen jener Zeit mit dem gehörigen Maassstab zu messen. Wir müssen nämlich, wenn wir bei den grossen Denkern der nächsten Zeit religiöse Auslassungen antreffen, sorgfältig zwischen den so zu sagen erzwungenen und den freien Aeusserungsformen unterscheiden. Diejenigen, welche man an die Spitze der modernen Philosophie zu stellen pflegt, waren nicht Naturen von der Art eines Bruno. Sie verfuhren mit Rücksicht auf die Umstände und wagten eigentlich gar nichts. Die Bacon und Cartesius wussten sich mit den herrschenden Thatsachen auszugleichen. Sie stimmten sich in gewissen Dingen ihrem Zeitalter gemäss, und hieraus erklärt sich auch, dass sie die Autoritäten werden konnten, auf die eine Berufung ohne Gefahr möglich war. Greifen wir jedoch der besondern Darstellung dieser Verhältnisse nicht zu weit vor. Die Uebergangsperiode ist in ihren positivsten Mächten hinreichend gekennzeichnet. Wir haben gesehen, dass sich in ihr die kühnsten, eine Reihe von Jahrhunderten vorwegnehmenden Wagnisse mit den ganz gewöhnlichen Motiven allmäliger Auflösung des Alten zusammenfanden. Es bleibt uns nur übrig, noch einen Charakterzug derselben zu berühren, der zwar nicht folgenreich, aber doch als Merkmal dessen, was vorging, von einigem Gewicht ist.

Wie wir mit der Wiederbelebung der classischen Studien jenen Italienischen Platocultus antreffen, der die üppige Musse

der begüterten Liebhaber der neuen literarischen Zustände ästhetisch ausfüllte, so finden wir später in einer andern Richtung, wenn auch weniger spielende, so doch auch nicht allzu nachhaltige und eigentlich nur individuell zu nennende Auffrischungen einzelner Philosophien des Alterthums vor. Hieher gehören besonders Gassendis literarische Bemühungen um die Darstellung der gesammten Lehre Epikurs und für die Anwendung derselben im Gebiet der modernen Physik, sowie an zweiter Stelle die sich auf die Lehre der Stoiker beziehenden Arbeiten von Justus Lipsius. Selbstverständlich konnten der Epikureismus und Stoicismus als Lebensphilosophien unter den modernen Verhältnissen zu keiner Anhängerschaft gelangen. In der That waren diese Restaurationen in rein philosophischer Beziehung nur literarische Liebhabereien von Individuen. Gassendi (1592—1655) war zuletzt Professor der Mathematik in Paris, und der Schwerpunkt seines Interesse hat in der Physik und namentlich in der Vertretung der Atomenlehre gelegen. Früher war er auch einmal Professor der Theologie gewesen. Von dieser Function, deren er sich zeitig entledigt hatte, ist ihm jedoch Einiges zu Statten gekommen. Die anscheinende Unterwerfung unter die Kirche, die wir in seinen Schriften oft genug geflissentlich zum Ausdruck gebracht finden, wäre wohl schwerlich ohne jene theologischen Antecedentien gehörig gelungen. Seine Verachtung der fraglichen Feinde war offenbar so gross, dass es ihm nicht die geringste Ueberwindung kostete, seine völlig entgegengesetzten Theorien mit den Versicherungen der Ergebenheit für das Gegentheil zu untermischen und so bei einem einigermaassen kritischen Leser das Gefühl des in diesen Wendungen eingeschlossenen Hohnes zu erwecken. Hiemit sorgte er, freilich nicht in der allerwürdigsten, sondern nur in der eines ehemaligen Theologen würdigen Weise, zugleich für seine Sicherheit und für alle diejenigen Leser, die zwischen den Zeilen noch Einiges zu ergänzen vermochten. Wie schon oben angedeutet, treffen wir auf eine ähnliche versteckt vorsichtige und jedes Heroismus baare Haltung, wenn auch nicht genau in der positiven Bethätigungsart Gassendis, so doch erkennbar genug auch in den feineren Wendungen bei allen hervorragenden Philosophen jener Zeit, ausgenommen die Märtyrer.

Weit unbedeutender als Gassendi mit seiner literarischen und besonders auf die Naturlehre gerichteten Erneuerung des Epikureischen Gedankenkreises ist der Niederländer Lipsius

(1547—1606), der uns als blosser Philologe und mehrmaliger Religionswechsler gar nicht angehen würde, wenn nicht grade an einer philosophisch so gänzlich bedeutungslosen Persönlichkeit die Wirkung der Zeitströmung am sichtbarsten hervorträte, und wenn es nicht auch einmal gelegentlich nöthig wäre, beispielsweise daran zu erinnern, welche Erscheinungen die Historiker der Philosophie noch zurechnungsfähig finden. Ein wenig Stoische Neigung, eine literarische Befassung mit den betreffenden Quellen neben vielen andern philologischen Arbeiten, — das giebt bereits Ansprüche auf den Titel eines Philosophirers! Doch versparen wir den Sarkasmus für andere Lieblinge einer unkritischen Geschichtsauffassung. Wir haben manchen Mann übergehen müssen, dessen ernstliche Bestrebungen wenn auch ohne positive Resultate geblieben, doch für die Epoche kennzeichnend gewesen sind. Wir haben einem Petrus Ramus, der die Logik des Aristoteles als solche angriff und in Folge der Ränke eines scholastischen Gegners in der Bartholomäusnacht ermordet wurde, nicht nähertreten können, und wir müssen jetzt noch an Erscheinungen erinnern, welche an sich selbst nicht einmal zu erwähnen sein würden, wenn sie nicht von neuern Historikern aus dem Gebiet, dem sie eigentlich angehören, nämlich aus der Sphäre theologisch mystischer Privatabenteuer nach den Gesetzen der Wahlverwandtschaft in die Region der Philosophie gezogen worden wären.

14. Die theologischen Streitigkeiten, welche durch die Reformation aufgeregt worden waren, bemächtigten sich, wie die Traditionen der antiken Literatur, aller erreichbaren Gesellschaftselemente. Der einzige Unterschied war der, dass die höheren Schichten der Bildung mehr von der Wiederbelebung des classischen Geistes, die niederen Regionen aber ausschliesslich von der Glaubensspaltung und deren Zubehör ergriffen wurden. Unter diesen Umständen mussten mystische und alchymistische Ideen in manches rohe Gemüth Eingang finden, und so erklärt sich die Rolle jenes Görlitzer Schuhmachers und Gesichtersehers Jacob Böhme, in dessen Hirn theologische Scrupel, Ueberlieferungen aus der Eckhartschen Mystik und Bruchstücke goldmacherischen Aberglaubens ein höchst unerquickliches Beisammen feierten. Eine Vergleichung der so erzeugten Wildheiten und Ausschweifungen mit dem Geisterspuk auf dem Blocksberge wäre noch zu edel und möchte von denen, die in dem Görlitzer Erleuchteten „den Deutschen Philosophen“ schlechthin verehren, etwa gar wohlge-

fällig hingenommen und echt germanisch gedeutet werden. In der That muss man weit ausholen, um begreiflich zu machen, wie die Schelling und Hegel sich gedrungen fühlen konnten, den grossen Schuhmacher und grossen Gegner des Görlitzer Pfarrers zum Ahnherrn ihres eignen Philosophirens zu erwählen. Wirklich hat Hegel den Jacob Böhme an die Spitze der neuern Philosophie gestellt, und die Anhänger dieser und ähnlicher Repräsentationen neuster Philosophie machen kein Hehl daraus, dass der Geist der wahren Erkenntniss dem ungelehrten Görlitzer aufgegangen sei. Der letztere konnte allerdings nur lesen und, — ich will nicht sagen schreiben, damit nicht eine Zweideutigkeit entstehe, — er konnte grade lesen und Buchstaben zu Papier bringen. Mit der Sprache hat er demgemäss zu kämpfen gehabt und oft in der possierlichsten Weise gerungen. Sein von tiefen Geheimnissen gedrückter und geplagter Sinn hat nun freilich nicht die dialektischen, des grossen Inhalts würdigen Formen finden können, auf welche die neueren Jahrhunderte vor Hegel noch keinen Anspruch hatten. Aus diesem Grunde musste sein tieferes Verständniss des Katechismus auf jenen logischen Heros warten, der diese Art Weisheit zu Ehren und die Philosophie schliesslich — in Verachtung gebracht hat. Jacob Böhme gehört daher nicht an sich selbst in die Geschichte der Philosophie; wohl aber kann er im Zusammenhang der Darstellung der Hegelschen Ausgeburten eine sehr nützliche Rolle spielen. Die Kennzeichnung der neusten Zustände kann nun einmal nicht ohne die Aufdeckung derartiger Beziehungen geschehen und gehört des augenblicklichen Interesse wegen grade in den Richtungen der ärgsten Verzerrungen zu unserer besondern kritischen Aufgabe. Wir werden daher die Böhmesche „Aurora oder die Morgenröthe im Aufgang" nicht mit der Zeit ihrer Entstehung, dem Uebergang vom sechzehnten zum siebzehnten Jahrhundert, sondern zweihundert Jahre später mit dem Niedergange von wissenschaftlicher zu unwissenschaftlicher Philosophie in Beziehung zu setzen haben.

15. Wenn irgend etwas die Gährung kennzeichnet, welche durch die in mehrfachen Beziehungen vollzogene Auflehnung gegen das Mittelalter in den überleitenden Jahrhunderten erzeugt wurde, so ist es das Chaos von Richtungen und Standpunkten, auf die wir im Verlauf dieses Capitels theils positiv, theils ablehnend hinzuweisen hatten. Ein sonderlich ebenmässiges und in sich gleichartiges Bild konnte sich uns nicht ergeben, da der Gegenstand

selbst nichts weniger als harmonisch gestaltet war. Der Zwiespalt und die Umwälzung waren unser Thema. Wie hätte nicht das kühne Ausgreifen und Wagen der Charaktere einer solchen Zeit mit den rein negativen Zersetzungserscheinungen contrastiren sollen? Wir haben jedoch in positiver Beziehung eine einzige grosse Gestalt auszuzeichnen und über den niederen Strömungen emporzuhalten gehabt. So sehr wir uns aber auch bemüht haben, einem Bruno volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, so scheint uns die Umgebung, in welcher er seinen Platz erhalten hat, doch noch ein Zugeständniss an das Herkommen zu sein. An sich betrachtet, sollte Bruno kurzweg als der Italienische Philosoph der neuern Zeit gelten. Wenn die Franzosen ihren Descartes und die Engländer ihren zweiten Bacon an die Spitze der neuern Philosophie stellen, so wüsste ich nicht, warum die Italiener nicht mindestens gleiches Recht für den Nolaner in Anspruch nehmen sollten. Der Unterschied der wissenschaftlichen Haltung ist zwischen Cartesius und Bruno noch nicht einmal so gross, wie zwischen Bacon und Cartesius. Von dieser Seite stände also nichts entgegen; ja diejenigen, welche auf die Leibnizsche Monadenlehre Gewicht legen, müssten dem wahren Urheber derselben doch sicherlich den ersten Platz einräumen.

Indessen giebt es noch einen andern Grund, der die Trennung und Vereinsamung des kühnen Denkers als weit weniger bedauerlich, ja vorläufig sogar als eine Gunst erscheinen lässt. Wenn nur dafür gesorgt wird, dass seine Philosophie einer ernsteren Aufmerksamkeit der ferneren Kritik und Geschichte nicht entgehe, so kann man sicher sein, dass er in den Anordnungen, welche spätere Historiker in der Darstellung der neuern Zeit zu treffen haben werden, einen noch höhern Rang vertreten wird, als wir für ihn bei dem gegenwärtigen Stande der Anschauungen in Anspruch zu nehmen vermögen. Sein wahrer Platz ist nach unserer Ueberzeugung nicht auf der gleichen Linie mit einem Cartesius zu wählen. In einer solchen Position verliert der Märtyrer einer Philosophie einen grossen Theil seiner ihn auszeichnenden Bedeutung. Mag daher seine Beziehung zur allgemeinen Gruppirung der grossen Erscheinungen der neuern Philosophie immerhin unentschieden gelassen werden; auch diese ganze Gruppirung selbst ist ja bis jetzt keineswegs in zweifellos endgültiger Weise auszuführen. Im Gegentheil zeigen sich in dieser Richtung um so mehr Bedenken, je tiefer man über das Wesen des

modernen Philosophirens im Gegensatz zum Mittelalter und zur antiken Tradition nachdenkt.

Wir wissen, dass wir es bis gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts etwa mit einem halben Dutzend Philosophen zu thun haben, von denen vier bis jetzt für ihre Zeit als Grössen ersten Ranges angesehen werden mögen. Es sind dies Cartesius und Spinoza auf dem Festlande und Locke und Hume auf der Englischen Insel. Derjenige aber, den man in England zeitlich an der Spitze aufzuführen hat, Bacon von Verulam, — dieser vielfach als Begründer moderner Forschungsweise gefeierte Methodiker verliert gegenwärtig je länger je mehr von dem Nimbus, in welchem er zuerst erschienen war. Die zweite namhafte Persönlichkeit aber, welche noch ganz zuletzt in Deutschland vor der hier vollzogenen philosophischen Umwälzung in Frage kommt, wird zwar als Talent von grosser Versatilität anzuerkennen sein, den Anspruch eines Philosophen höherer Art aber schliesslich mit dem Prädicat eines vielseitigen Gelehrten vertauschen müssen. Schwerlich dürfte nämlich die Liebhaberei, welche das blosse Gelehrtenthum für Leibniz zu hegen pflegt, diesen Hospitanten mancher Disciplin und unter andern auch der Theologie vor einer ernsteren kritischen Würdigung auf die Dauer zu schützen vermögen. Auch werden wir bezüglich seiner einige Thatsachen blosstellen, die uns auch sonst berechtigen dürften, eine neuerdings vielfach beliebte philosophische Glorificirung jenes zerfahrenen Polyhistors ein wenig in die Schranken der Wahrheit zurückzurufen.

Wenn wir uns nun aber auch in der erwähnten Art über die persönlichen Repräsentanten der neuern Philosophie schlüssig machen, so melden sich dennoch allerlei Bedenken über die Gruppirung der Thatsachen an. Offenbar haben wir es mit einer Entwicklung der Philosophie in England einerseits und andererseits mit einer Gruppe von Erscheinungen zu thun, die auf verschiedenen Punkten des Festlandes das dortige Aufspriessen moderner Systeme vertreten. Auch lässt sich zwischen der continentalen und der insularen Gruppe ein bedeutsamer Unterschied wahrnehmen. Die erstere bewegt sich mehr oder minder im Geleise der Theologie oder eines theosophischen Interesse, während in England die Philosophie von vornherein einen andern Schwerpunkt erhält und mit Locke sogar in einer neuen Gestalt als eine Art Kriticismus auftritt. Selbst ein Spinoza ist in einem gewissen

Maass und in einer gewissen verfeinerten Weise Theosoph. Er dogmatisirt im philosophischen Sinne dieses Worts noch ganz unbefangen, wogegen ein Locke bereits die Mittel und Bestandtheile des philosophirenden Verstandes zu untersuchen und zu sichten unternimmt. Offenbar ist der bezeichnete Vorsprung, den man auf der Englischen Insel der festländischen Entwicklung zunächst abgewann, in erheblichem Maasse auf Rechnung der politisch weniger beengten Zustände zu setzen. Sogar auf dem Festlande kann man beobachten, wie die bedeutsamsten Erscheinungen da hervortreten, wo die politischen Verhältnisse den geringeren Druck üben oder wenigstens nicht auf die Stärkung der geistlichen Gewalt hinwirken. Man hätte daher das vollste Recht, die festländische Gestaltung der Philosophie als noch theologisirend, die Englische dagegen als sich kritisch emancipirend zu bezeichnen.

Da ferner die betreffenden Philosophen nur innerhalb derselben Gruppe aufeinander erheblich eingewirkt und übrigens wechselseitig einander nicht entscheidend bestimmt haben, so könnte man die Englische und festländische Philosophie ganz wohl in vollständiger Trennung von einander abhandeln. Man könnte Bacon, Locke und Hume einander folgen lassen und in einem andern Abschnitt Cartesius, Spinoza und Leibniz darstellen. Die letztgenannten Drei würden, da sie der Sache nach den Nachwirkungen des Mittelalters von vornherein näherstehen, am besten voranzuschicken sein. Auf diese Weise würde das Rangverhältniss in der Entwicklung gewahrt. Nur Leibniz und Bacon dürften hiebei einige Unbequemlichkeit verursachen. Die Studien des Ersteren an Locke sind nämlich der einzige Umstand, welcher an die Vorzüge der Zusammenfassung des Gleichzeitigen erinnert und daher eine synchronistische Behandlung anräth. Ausserdem würde dem bezeichneten Plan zufolge auf Bacon, den ältesten von allen in Rede stehenden Philosophen, erst ganz spät zurückzugreifen sein.

16. Die strenge Sonderung der beiden der Sache nach und in ihrem Charakter völlig ungleichartigen Gruppen würde dem Bedürfniss des unterscheidenden und sich gegen die Vermengung des Ungleichartigen sträubenden Verstandes am besten entsprechen. Allein die Gleichzeitigkeit ist in der neuern Geschichte Europas ein Umstand, den wir für die Beziehungen des Culturlebens der verschiedenen Hauptstaaten nicht gering anschlagen dürfen. Da nun die Geschichte der Philosophie in diesem Zeitraum niemals

ohne den Hintergrund der allgemeinen und der Civilisationsgeschichte gedacht werden sollte, so wird dieses Verhältniss für unsere Anordnung maassgebend werden müssen. Wir werden daher zuerst Bacon und Cartesius, dann Spinoza, hierauf Locke und Leibniz und endlich Hume vorführen und an diese Namen anknüpfen, was noch sonst an herkömmlich weniger hervortretenden Personen und Thatsachen anzuführen ist. Dieses Arrangement, über welches in erster Linie die Zeitfolge und erst an zweiter Stelle die Rücksicht auf die innern Verwandtschaften entschieden hat, lässt freilich sehr viel zu wünschen übrig.

Vergleichen wir nämlich diese Gruppirung mit derjenigen, welche für die erste Epoche der Griechischen Philosophie möglich war, so vermissen wir jene verhältnissmässige Gleichartigkeit der Abtheilungen. Auch wird die Nachweisung einer Stufenfolge in den verschiedenen Vertretungen der neuern Philosophie hier offenbar nicht ohne Weiteres an die Hand gegeben. Auch wenn man weiss, dass Bacon die erfahrungsmässige Vermehrung des Wissens, Cartesius das Bewusstsein des Denkens von sich selbst als den Ausgangspunkt der zuverlässigsten Erkenntniss, Spinoza das Sein als die Ursache seiner selbst, Locke die Aufdeckung des Ursprungs der Vorstellungen als metaphysisches Orientirungsmittel und Hume die Untersuchung der Causalität als Waffe gegen die Zumuthungen einer theologisirenden Welt- und Lebensauffassung vertritt, so hat man mit der genauen Kenntniss dieser Eigenthümlichkeiten noch keine befriedigende Idee von dem geschichtlichen System des modernen Philosophirens. Wie Cartesius auf Spinoza gewirkt habe, legt man wohl dar. Auch der innere Zusammenhang zwischen Locke und Hume ist nicht zweifelhaft. Allein abgesehen von phantastischen Constructionen eines im strengsten Sinne des Worts imaginären, d. h. nicht blos erdichteten, sondern auch der Natur der Sache nach unmöglichen Zusammenhangs, ist man bis jetzt jede Rechenschaft der fraglichen Art schuldig geblieben. Die Historiker der neuern Philosophie wollen zwar meistens, dass eine durchgehende Entwicklung vorhanden sei, aber ihr Wille muss für die Gründe, die sie nicht angeben, und für die Beziehungen, die sie nicht nachweisen, als Entschädigung gelten.

Die Grundfrage ist in dieser Beziehung weit einfacher zu gestalten, als ihre sehr bedenkliche Beantwortung. Wie, wo und in welchem Maasse wird von den neuern Philosophen der mittel-

alterliche Geist überwunden und durch welche neuen Einsichten wird auch über den Inhalt der antiken Philosophie hinausgegangen? Eine äusserliche Rechenschaft ist hier allerdings sehr leicht zu geben; sie ist bereits kurz in den eben zusammengestellten Eigenthümlichkeiten enthalten. Auch würde es schon dem blossen Culturhistoriker nicht schwer fallen, die Unterschiede der Stellung und des Verhaltens der neuern Philosophen im Vergleich mit der mittelalterlichen Enge und der antiken Geistesfreiheit kenntlich zu machen. Indessen wird hiemit von dem, was wir eigentlich wollen, nichts erreicht. Die gewöhnlichen Vorstellungen, die man sich von der Rolle eines Cartesius oder Spinoza macht, zeigen sich bei näherer Betrachtung nicht als ganz zuverlässige Grundlagen des Urtheils. Die neuste Zeit hat bekanntlich Spinoza erst aus dem Dunkel hervorgezogen, in welchem die Gleichgültigkeit oder Verhehlung ihn bis dahin belassen hatte. Diese Thatsache warnt uns, die gegenwärtig geläufigsten Vorstellungen von dem Inhalt und Gang der neuern Philosophie als unabänderliche Urtheile der Geschichte anzusehen. Jedes Zeitalter und jedes Volk untersucht und wägt die Erscheinungen der Vergangenheit nach Maassgabe der in ihm grade vorwaltenden Interessen. Der Kantianismus hat uns die Locke und Hume nähergebracht. Der Rückschlag zum theologisirenden Dogmatismus hat seine beste Stütze in Spinoza gesucht und diesen Philosophen grade um derjenigen Eigenschaften willen erhoben, die einer unbefangenen Betrachtung als Schwächen gelten müssen. Hiebei ist allerdings auch etwas von den wirklich bedeutenden Eigenthümlichkeiten zu Tage getreten; allein wer bürgt uns dafür, dass wir mit der kritischen Werthschätzung dieser Art nicht erst am Anfange sind? Ist Letzteres der Fall, wie wir es glauben, so war bis jetzt jede Darstellungsform des Materials der neuern Philosophie mehr oder minder provisorisch. Was bisher als das Bedeutendste angesehen wurde, kann wieder mehr im Hintergrunde zu stehen kommen. Auch muss unbeschadet der Rolle, welche den einzelnen Persönlichkeiten vorzüglich in der Hervorbringung der Philosophie nie entzogen werden kann, dennoch die Untersuchung der Gesammtströmungen des Denkens eine grössere Bedeutung gewinnen.

Zweites Capitel.

Der zweite Bacon.

Anregungen zur Uebung der Empirie. — Hobbes.

1. Wollte man einer früher unbestrittenen, jetzt aber vornehmlich in naturwissenschaftlichen Kreisen angefochtenen Ansicht folgen, so müsste man Bacon von Verulam als den methodischen Bahnbrecher der neuern Naturforschung hinstellen. An der Spitze der Englischen Philosophie und eine Generation früher wirksam, als der auf dem Festlande ihm gewöhnlich an die Seite gestellte Cartesius, würde er sogar als der Begründer der neuern Philosophie erscheinen. Glücklicherweise ist aber jene Ansicht, schon ehe sie eigentlich widerlegt wurde, durch einen entgegengesetzten Anspruch in ihren Folgen gemässigt worden. So wenig bestritten die fragliche Rolle Bacons auch bis in die neuste Zeit geblieben war, so hatten doch die dem Erfahrungswissen nicht geneigten speculativen Richtungen daran festgehalten, Cartesius als den Begründer ihrer Art und Weise und aus diesem Gesichtspunkt so zu sagen als den Vater der modernen Philosophie darzustellen. Hiedurch hatte sich die Herrschaft getheilt, und es war die noch jetzt vielfach zu Grunde gelegte Vorstellung maassgebend geworden, derzufolge Bacon als der Urheber des modernen Empirismus und Descartes als der erste Vertreter der neuern Art speculativer Philosophie anzusehen wäre. Je nach der Vorliebe für die eine oder die andere Richtung entschieden sich die Geschichtsschreiber, mit welchem von den beiden sie die neuere Aera beginnen lassen wollten. Der zeitliche Unterschied eines Menschenalters, um welches Bacon seinem festländischen Gegenstück zuvorkam, konnte zwar die Ansprüche der Verehrer seiner Richtung verstärken, war aber nicht erheblich genug, das Verfahren der Gegner dieser Anschauungsweise auszuschliessen.

Vom Standpunkt der gegenwärtigen Kritik muss Bacon als ein hochbegabter Antreiber zu der Vermehrung des nützlichen Wissens und zu einer Forschungsart gelten, die auf den gröberen Theil des Naturwissens gerichtet ist. Der Britte hat in dieser Beziehung die specifisch Englische Richtung auf das Derbe und Greifbare zum entschiedensten Ausdruck gebracht, und er bildet in dieser Hinsicht den ausgeprägtesten Gegensatz zu dem Wesen

des später auch auf Britischem Boden erwachsenen Kriticismus, der aber, was wohl in Anschlag zu bringen ist, in seinen feinsten Ergebnissen als eine Frucht des Schottischen, nicht des eigentlich Englischen Geistes erscheint.

2. Francis Bacon aus London (1561—1626) musste als jüngerer Sohn durch Carriere zu ersetzen suchen, was ihm an Erbgut abging. In der That brachte er es nach einer juristischen Vorbildung schliesslich durch rücksichtslose Verfolgung seiner Zwecke zum Grosssigelbewahrer und Lordkanzler. Mehr als seine in derselben Höhe erfolgte Geburt, mehr als der Umstand, dass schon sein Vater Grosssigelbewahrer gewesen war, förderte ihn die eigne Leidenschaft, mit welcher er den Aemtern und dem Gelde nachjagte. Er hatte mit grossen Hindernissen zu kämpfen, und seine Erfolge begannen erst mit der Thronbesteigung Jacob I, häuften sich alsdann ausserordentlich und verwandelten sich schliesslich in einen jähen Fall von der grössten Höhe, der ihm nichts übrig liess, als fünf Jahre wissenschaftlicher Musse.

Von 13 Jahren war er in das Trinity-College zu Cambridge eingetreten. Nach 3½jährigen Studien hatte er dann den Gesandten Paulet nach Frankreich begleitet, um sich für die Geschäfte auszubilden. Der Tod seines Vaters (1580) nöthigte ihn zur Rückkehr. Jetzt etwa 20 Jahr alt, suchte er bei der Regierung um einige Mittel aus gewissen Fonds nach, um sich ungestört der Literatur und Politik widmen zu können. Das Fehlschlagen dieser Bewerbung nöthigte ihn, sich nun auf die juristische Praxis einzurichten. Er soll als Sachwalter nicht ganz ohne Erfolg thätig gewesen sein. Am Emporkommen scheint ihn am meisten die Ungunst Burleighs gehindert zu haben, während ihn der Graf Essex in der freundschaftlichsten Weise förderte und sich seiner Sache in jeder Beziehung annahm. Der letztere hatte ihn materiell unterstützt und ihm sogar ein Gut geschenkt. Bacon hat allen diesen Wohlthaten späterhin ganz ausserordentlicherweise entsprochen. Als die Sache Essex's ebenfalls schlimm stand, nahm sich Bacon derselben an. Auch Essex hatte sich ja der seinigen angenommen. In diesem Punkt entsprach sich Alles genau; nur haben selbst die wohlwollendsten Historiker und Biographen einen gewissen Unterschied nicht für unerheblich zu erachten vermocht. Bacon hatte sich nämlich der Sache seines hochgestellten und hochherzigen Freundes dadurch angenommen, dass er, als er ihn in Ungnade und Gefahr sah, die Anklage-

schrift gegen ihn abfasste, in dieser Richtung überhaupt Sachwalterdienste leistete, dem edlen Manne nach Kräften den Weg zum Blutgerüst ebnete und schliesslich noch das Andenken desselben schriftstellerisch zu verunglimpfen unternahm.

Diejenigen, welche in dieser Angelegenheit Bacons Handlungsweise noch verhältnissmässig zu beschönigen versuchen, vermögen nichts weiter vorzubringen, als die Thatsache, dass er von Natur gutmüthig gewesen sein und nur aus Schwäche jenen Verrath geübt haben solle. Wir glauben nicht, dass man hiedurch den schwarzen Flecken sonderlich in der Farbe ändert. Allerdings ist jene moralische Gattung, welche eine gewisse Art von Gutmüthigkeit mit der Fähigkeit zu dem gemeinsten und niedrigsten Verhalten gegen Andere vereinigt, eine ganz bekannte Erscheinung. Indessen möchte doch noch zu überlegen sein, ob nicht das Böse, welches aus der Kraft und dem unmittelbar mit deutlichem Bewusstsein auf dasselbe gerichteten Willen entspringt, ein weniger verächtliches Gepräge an sich trage, als die im Gefolge der Schwächlichkeit auftretenden Acte egoistischer Gemeinheit. Das völlige Gegentheil jedes Sinnes für das in dem Verhalten zu dem Menschen Edle und Grosse, — dieses Gegentheil in der directen Form eines Verhaltens, welches das Volk in seiner Sprache unbedenklich als „niederträchtig“ bezeichnet, ist in Bacons Charakter für alle Zeit festgestellt, und selbst die verhältnissmässig günstige Art, in welcher ein Macaulay in seinem bekannten Essay ihn behandelte, kann von dem verwerfenden Urtheil keinen Abstand nehmen. Alles was man zur Rettung des Baconischen Namens versucht, läuft darauf hinaus, das Leben des Mannes hinter seine wissenschaftlichen Leistungen zurücktreten zu lassen.

Der Schande, die sich Bacon durch sein Benehmen gegen Essex moralisch aufgeladen hatte, die ihn aber zum Carrieremachen erst eigentlich eingeweiht zu haben scheint, folgte gleichsam rächend eine dem gröberen Gefühl empfindlichere Züchtigung, wenn auch erst spät, nach. Zunächst jagten sich aber seit 1603 die verschiedenen Standeserhöhungen bis zum Viscount und Erwerbungen einflussreicher amtlicher Stellungen bis zu der bereits erwähnten eines Grosssigelbewahrers und Lordkanzlers. Die unbedingte Gefügigkeit gegen Buckingham, den frivolen und grundsatzlosen Günstling, der seine Creaturen zu belohnen verstand, erklärt hier Alles. Das Parlament war jedoch bei einer günstigen

Gelegenheit (1621) im Stande, dem allgemeinen Unwillen gegen den Lordkanzler Bacon schliesslich Ausdruck zu geben und seine Verurtheilung wegen mehrfacher Bestechlichkeit durch das Oberhaus herbeizuführen. Freilich war der Spruch zum grossen Theil reine Form. Die colossale Geldstrafe von 40000 £ wurde sofort im Gnadenwege erlassen. Die Haft im Tower, zu welcher er so lange verurtheilt war, als es dem König belieben würde, soll der Form wegen wirklich zwei Tage gedauert haben. Es blieb also zunächst nur der Verlust der Aemter und Würden, die Ausstossung aus dem Parlament und das Verbot des Erscheinens bei Hofe wirksam. Allein auch in diesen Punkten half grösstentheils die bald nach und nach erfolgende Rehabilitation einigermaassen ab. Sogar eine Pension wurde bewilligt. Indessen war der Schlag zu heftig gewesen, und Bacon machte keinen weiteren Versuch, wieder auf der äussern Bühne aufzutreten, fuhr aber fort, seiner Neigung zu prahlerischem Aufwand in seinem Hauswesen nach Möglichkeit zu entsprechen.

Die Bestechungen, deren Gegenstand er gewesen war, finden ihre Erklärung in der durch seinen ganz unmässigen Luxus gesteigerten Habsucht. Der Geldpunkt ist bei ihm niemals zur Ordnung gelangt, da er von Anfang an, gleichviel ob in öffentlichen Stellungen oder nicht, einen Aufwand zu treiben suchte, der zu seinen geringen wie zu seinen grossen Einnahmen stets in Missverhältniss stand. Uebrigens waltet über seine Schuld nicht der mindeste Zweifel, da er dieselbe, um der Erörterung der einzelnen skandalösen Thatsachen vorzubeugen, von vornherein selbst eingestand.

Nicht geringer als seine Ostentation im Hauswesen war seine oft sehr plumpe Prahlerei im Wissenschaftlichen. Sein erster jugendlicher Entwurf über die Umgestaltung des Wissens, den er nach seiner eignen Angabe etwa im 26. Jahre niedergeschrieben hat, erhielt von ihm den pomphaften, mehr nach Eitelkeit als nach Stolz aussehenden Titel: „Die grösste Geburt der Zeit“ (Temporis partus maximus, nicht masculus, wie der Titel eines Aufsatzes in den Ausgaben lautet). Wie er in dieser Beziehung angefangen hatte, so endete er auch. Krank und im Gefühl des nahenden Todes erklärte er in einem Brief, er sterbe als Märtyrer der Wissenschaft gleich Plinius dem Aelteren. Indessen er hatte sich durchaus nicht, wie jener, mit Bewusstsein einer grossen Gefahr ausgesetzt, sondern zufällig bei dem Ausstopfen einer Henne

mit Schnee, dessen Wirkung auf die Verzögerung der Fäulniss er erproben wollte, eine stärkere Erkältung zugezogen. Uebrigens hatte er auch schon das sechsundsechzigste Lebensjahr erreicht und früher bessere Gelegenheit gehabt, ein Martyrium für die Wissenschaft durch sehr bescheidene Leistungen, etwa durch Aufopferung seiner Luxusansprüche und durch Verzicht auf die Vortheile eines mehr als undankbaren und corrumpirten Verhaltens darzuthun.

Die erste Veröffentlichung, mit welcher Bacon auch zugleich einen Ruf als Schriftsteller erwarb, waren seine Essays (1597). Sie sind eine populäre Schrift vornehmlich lebensphilosophischen Inhalts und sind bis in die neuste Zeit in England gelesen und in neuen Ausgaben gedruckt worden. In der lateinischen Uebersetzung, die nach Bacons Tode erschien, führen sie den Titel: „Gläubige Reden“ (Sermones fideles). Auch die Schrift über die Würde und Vermehrung der Wissenschaften (1623) hatte (1605) einen Vorgänger in Englischer Sprache, unter dem Titel „Förderung des Studiums“ (Advancement of learning). Ueberhaupt scheint Bacon vielfach zuerst Englisch gearbeitet und dann übersetzt oder für eine Uebersetzung durch seine Freunde gesorgt zu haben. Dem Novum Organon, dem andern Hauptstück der Instauratio magna, welches 1620 erschien, lag dagegen die bereits 1612 herausgegebene Schrift Cogitata et visa zu Grunde. Das Neue Organon selbst soll vor dem Erscheinen eine zwölfmalige Umarbeitung erfahren haben. Es bildet die wissenschaftlich wichtigste Arbeit, und man kann ihm in der allgemeinen Bedeutung und Wirksamkeit unter den Baconischen Schriften nur die erwähnten populären Essays an die Seite stellen. Von den auf Recht und Geschichte bezüglichen Veröffentlichungen können wir hier schweigen. Auch würde es eine ebenso unfruchtbare als langweilige Raumverschwendung sein, wenn wir uns, wie häufig geschieht, darauf einlassen wollten, Bacons sehr gleichgültige encyklopädische Eintheilungen und Gruppirungen des Wissens durchzugehen. Dagegen werden wir nachher in der Skizze seiner philosophischen Grundanschauungen auf den Inhalt und die gegenseitigen Beziehungen seiner Hauptwerke, soweit dies durchaus nöthig ist, hinweisen.

3. Die Leidenschaftlichkeit, ja man könnte sagen, das Ungestüm, mit welchem Bacon seine äussern Lebensaufgaben angegriffen hatte, spiegelt sich in Stil und Inhalt seiner Schriften

wider. Seine Sprache ist selbst im Gebiet der Logik und Methode an Bildern und an Ausdrücken von poetischer Farbe und Wärme überreich. Sie will hinreissen, artet aber meist in allzu grosse Ueppigkeit aus. Sie gehorcht dem Zuge der Phantasie und des überschwellenden Affects auch da, wo eine Mässigung solcher Fülle von der Natur des Gegenstandes selbst geboten wird. Vielleicht mag ein grosser Theil des Einflusses, den Bacon später und namentlich ausserhalb seines Vaterlandes auf die Gemüther gewonnen hat, auf Rechnung seiner gewaltsam hinreissenden Auslassungsart zu setzen sein. Dennoch darf das verhältnissmässig Unnatürliche und Ueberladene dieser Manier nicht übersehen werden. Sie trägt die Farben sehr dick auf und entspricht insofern allerdings dem plumpen und derben Gegenstande, dessen Bild verzeichnet werden soll. Allein diese innere Uebereinstimmung zwischen dem eitlen Manne und seinem höchsten Zweck einerseits und dem Aussehen des schriftstellerischen Gewandes andererseits darf uns nicht über den Missklang täuschen, in welchem sich beide mit dem edleren Typus des Natürlichen und Wahren befinden.

Das nützliche Wissen soll durch Beobachtungen und Versuche gemehrt und so die Macht und Würde des Menschen gesteigert werden. Die in dieser Beziehung den Philosophen leitende Grundvorstellung ist in der That dieselbe, von welcher die Britische Nation bis auf den heutigen Tag erfüllt gewesen ist. Sie ist eine Idee, die ganz unwillkürlich im Gefolge der materiellen Herrschaft auftritt und nirgend fehlen kann, wo die Kraft und Grösse des äussern Lebens durch die Culturverhältnisse selbst das Uebergewicht über alle andern Interessen erhält. Die Methode des wissenschaftlichen Verhaltens ist diesem Princip gegenüber nicht das Erste, sondern eine blosse Consequenz der Hauptsache. Der technische und materielle Triumph ist das Ziel, und der Trieb des Menschen zur Steigerung der Macht über die Natur und Seinesgleichen die bewegende Ursache. Die letztere erklärt die Thatsachen und die Theorien. Sie ist der Angelpunkt, um den sich auch Bacons Imagination stets gedreht hat. Im Leben suchte er die Macht für seine Person und übte die Technik, durch welche die höheren Aemter erobert werden. In der Wissenschaft glaubte er dem Menschengeschlecht ein ähnliches Verfahren, nämlich die Verfolgung des gröbsten Mechanismus der Forschung, mit anstandloser Hintansetzung aller edleren Wissensmotive, pre-

digen zu müssen. Die Beziehungen zu den idealeren Interessen machten ihm keine Sorge. Er nahm an, dass die Menschen auf das widerspruchslose Bewusstsein geistiger Hoheit zu Gunsten materieller Machterweiterung zu verzichten hätten. Das Ganze der Welt- und Lebensvorstellung kümmerte ihn wenig oder schrumpfte vielmehr für ihn zu einem Tummelplatz für die grosse Kunst des grob Nützlichen zusammen.

Wenn wir seine Kraftsätze lesen und seine Ausrufungen über den kläglichen Zustand seiner Zeit vernehmen, so können wir uns einen Augenblick über Sinn und Tragweite derselben täuschen. Das ganze Wissen, äussert er spottend, — das ganze Wissen beruhte bisher auf etwa sechs Gehirnchen (in sex hominum cerebellis). Die einzige Hoffnung, heisst es in einem seiner bekanntesten Aussprüche, ist in die wahre Induction zu setzen. Wer stimmte nun wohl nicht auch heute mit der allgemeinen Bedeutung einer solchen Idee überein? Allein welchen engen Sinn hat nicht der eben erwähnte Fundamentalsatz bei dem Verfasser des „Neuen Organon"? Die Geschichte der Wissenschaft hat den Gedanken, dass die Erweiterung des menschlichen Horizontes von der inductiven Methode ausgehen müsse, schon ein paar Jahrhunderte hindurch bestätigt und erwartet auch noch heute in einzelnen zurückgebliebenen Gebieten von der Anwendung jener Wahrheit entscheidende Erfolge. Doch die inductive Methode, von welcher sich die Errungenschaften des modernen Wissens ableiten, hat nur eine sehr entfernte und oberflächliche Aehnlichkeit mit dem Verfahren, in welchem Bacon den Weg und das Mittel zur Vermehrung des Wissens angegeben zu haben glaubte.

Das „Neue Organon" sollte, wie schon sein Titel andeutet, das leisten, was man dem alten Organon d. h. den logischen Schriften des Aristoteles abzugewinnen sich eine Reihe von Jahrhunderten vergebens gequält hatte. Ein Werkzeug der Erkenntniss sollte geschaffen werden, welches bessere Früchte trüge, als es die bereits von aller Welt verachteten, sich im Kreise drehenden Begriffsgespinnste der Scholastiker und ihres antiken Meisters gewesen waren. Die unfruchtbare Syllogistik des Aristoteles sollte den Schematen Platz machen, in denen sich die beobachtende und untersuchende Forschung zu bewegen hätte. Dies war an sich eine grosse Aufgabe, — so gross, dass bis auf den gegenwärtigen Augenblick nur ein ganz geringer Theil derselben als abgemacht gelten kann. Die Ausführung aber, die von Bacon selbst her-

rührt, wird immer entschiedener als ein Missgriff erkannt, der bald nicht mehr als etwas Positives in Anschlag kommen dürfte. Doch müssen wir vor der Anführung derjenigen Thatsachen, die uns als unzweifelhafte Kennzeichen des Verfehlten und Ungenügenden gelten, den in einer andern Richtung liegenden Vorzügen der Baconischen Arbeiten Gerechtigkeit widerfahren lassen.

4. Wo es gilt, den thatsächlich elenden Zustand des Wissens und die Ursachen zu schildern, durch welche der Erwerb von wirklichen Kenntnissen zurückgehalten wird, da ist Bacon an seinem Platze. Das Gefühl der Ohnmacht des bisherigen Wissens und Könnens und der daraus folgenden menschlichen Erniedrigung war in ihm in einer Stärke und Lebendigkeit rege, die seiner Darstellung der den Fortschritt hindernden „Idole" einen grossen Reiz verleiht. Dieser Anlauf, den er in den ersten Partien des „Neuen Organon" nimmt, richtet sich gegen eine ganze Schaar von Vorurtheilen und Gewohnheiten, und es findet sich unter ihnen auch das gelehrte Unwesen geziemend angefasst. Mit vornehmer Verachtung wird der Pedantismus eben nur gestreift, und der einzige Ausdruck „Professorenmanier" (mos professorius) leistet in dem Munde des Welt- und Geschäftsmannes mindestens ebensoviel, als die Charakteristik der zugehörigen Idole, namentlich des sogenannten Höhlenidols (idolon specus sive cavernae). Mit dem letzteren, allerdings sehr anschaulichen Ausdruck bezeichnet Bacon in diesem Fall den Inbegriff der individuellen Beschränktheiten, die zum Theil aus der Versunkenheit in die Enge eines abgesperrten, von einer bornirten Tradition geregelten Berufslebens herstammen. Es werden verschiedene Classen von Idolen aufgestellt, und die Theorie dieser Trugmächte und dieser Götzen, namentlich derjenigen des „Marktes", deren Cultus den Fortschritt der wahren Wissenschaft hindert, ist noch heute lesens- und beherzigenswerth. Auch wo sich Bacon gegen die gewöhnliche Metaphysik wendet und über dieselbe fortzuheben sucht, wo er prophetisch auf die Systeme hinweist, die noch in der fernsten Zukunft vergeblich und ohne jedes Resultat würden aufgestellt werden, verdient die Kühnheit seiner Conceptionen noch gegenwärtig unsere Theilnahme. Die Lectüre des nicht umfangreichen, den allgemeinen Anschauungen gewidmeten Theils des Neuen Organon kann noch immer in gewissen Richtungen als geistiges Befreiungsmittel dienen. Ja grade weil wir uns von dem Verfasser durch mehrere Jahrhunderte getrennt wissen, ist die anregende

Wirkung seiner allgemeinen Schilderungen oft noch mächtiger. Es liegt in diesen Kennzeichnungen etwas von dem unruhigen Drange, der auch unserm Jahrhundert inwohnt.

Buchdruckerkunst, Schiesspulver und Compass waren in den Augen Bacons bereits die Wegweiser zu den Zielen moderner Macht und Grösse. Er wollte nichts von jenen dürren Streitigkeiten wissen, die nicht für die menschliche Herrschaft über die Dinge, sondern nur für Amt und Seckel der Professoren Früchte trügen. Aus diesem Grunde verwarf er auch die Syllogistik des Aristoteles als völlig unfruchtbar und wendete sich überhaupt gegen die Autorität, die man mit Unrecht den Ueberlieferungen des Alterthums einräume. Auch auf dem Strome der Zeit habe sich das geringere Gewicht über Wasser gehalten, und es sei auf diese Weise grade das Leichtere und weniger Werthvolle herangespült worden, während das Schwerere und Bedeutendere zu Grunde ging. Die Werke eines Aristoteles seien erhalten, die eines Demokrit, eines Empedokles und Anderer, die sich um wirkliche Naturerkenntniss bemüht hätten, verloren gegangen. Die grosse Meinung, die man überhaupt von Leistungen der Vergangenheit hege, sei einer der Hauptgründe der Ohnmacht der Gegenwart.

5. Schon früh hat Bacon, wie oben erwähnt, den Gedanken einer Reformation der gesammten Wissenschaft gefasst, und er selbst sah es später gern als „eine Art ihm befremdlichen Schicksals“ an, dass er „obwohl für die Wissenschaften mehr als für alles Andere geschaffen, dennoch zu den Geschäften und in das öffentliche Leben fortgerissen worden sei“. Ein gewisser encyklopädischer Zug darf uns in jenen Zeiten nicht überraschen. Bei der verhältnissmässigen Enge des damaligen Wissenskreises erschienen äusserlich universelle Zusammenfassungen des ganzen Gebiets noch nicht als unlösbare Aufgaben. Wir werden uns daher nicht zu wundern haben, dass der Träger jenes stolzen Bewusstseins von seinem eigentlichen Beruf das Werk der „Grossen Instauration“ dazu bestimmte, nicht nur den wirklichen Stand des Wissens in allen Richtungen darzulegen, sondern auch den neuen Weg thatsächlich einzuschlagen und ausser der empfohlenen Methode auch die Früchte derselben zu zeigen. Das Gesammtwerk, dem sich das Neue Organon als Theil einreiht, ist nun freilich ohne Abschluss geblieben. Bezeichnend ist schon der Titel der zuerst erschienenen Hauptschrift „Ueber die Würde und die Bereicherung der Wissenschaften“ (de dignitate et augmentis

scientiarum). Das „Neue Organon“, welches als die methodische Grundschrift folgt, ist jedoch als diejenige Arbeit anzusehen, durch welche die Baconische Philosophie recht eigentlich vertreten wird. Nicht der Polyhistor und dessen encyklopädische Bemühungen, sondern der Methodiker und die von dem letzteren ausgegangenen Anregungen zur Empirie haben für uns Interesse.

Wie schon vorher angedeutet, ist Bacons Forschungslehre weit mehr von negativer als von positiver Bedeutung. Richtig formulirt er den Gegensatz zwischen der Aristotelischen Art und Weise und den Bedürfnissen echter Wissensvermehrung. Er spricht in dieser Beziehung treffend und drastisch aus, was bereits vor ihm der Anbruch der neuen Zeit in den verschiedensten Richtungen fühlbar gemacht und was z. B. der auch von Bacon hochgeschätzte Telesius grundsätzlich vertreten hatte. Dennoch ist sein Kampf gegen die Aristotelische Logik nicht mit dem allgemeinen Streit, in welchem sich damals der fortschreitende Theil der Gelehrten und Philosophen gegen die Geltung jener Autorität befand, völlig zusammenfallend. Bacon richtete seine besondere Aufmerksamkeit treffend auf die zwei Hauptschwächen des Stagiriten. Er erklärte einerseits die syllogistische Gedankenverbindung und andererseits die Erklärung der Natur am Leitfaden des Zweckbegriffs für unfruchtbar. Die Betrachtungsart, welche sich in der Aufsuchung von Zwecken und Absichten der Naturoperationen gefalle, verglich er mit einer gottgeweihten Jungfrau, die nichts gebäre. Was aber schon bei Aristoteles als sogenannte Induction angetroffen werde, sei als wahre Induction gar nicht zurechnungsfähig. Es beziehe sich nur auf die Aufzählung von Fällen und befinde sich daher noch bei dem rohesten Anfange.

6. Der positive Theil des Neuen Organon stellt die besondern Arten und Weisen dar, in denen sich nach Bacons Vorstellung die Forschung umthun müsse, um methodisch zu Ergebnissen zu gelangen. Allein seine Aufzählung einer Menge von möglichen Situationen und Wendungen des untersuchenden Gedankens ist selbst weder methodisch noch zutreffend. Die Fälle für und wider die Verbindung von zwei Eigenschaften oder Erscheinungen sollen z. B. sämmtlich zusammengebracht werden, um das Urtheil für oder wider die Zusammengehörigkeit (etwa von Licht und Wärme) nach der überwiegenden Masse der Thatsachen fällen zu können. Kann man auch nicht leugnen, dass die ganze Gruppe der aufgestellten Schemata eine in manchen Richtungen anregende

Wirkung üben könne, so ist doch das thatsächliche Ergebniss fast Null. Grade was der heutigen strengen Wissenschaft am wichtigsten ist, kommt nicht einmal in Frage. Das Wesen des nur auf Grund einer echten Speculation möglichen Experiments wird nicht im Mindesten erkannt.

Fragen wir nach dem Grunde dieser Missgriffe, so sind zwei Antworten möglich. Einerseits gab es auch bis heute noch keine abgesonderte Forschungstheorie, in welcher sich die für die untersuchende Geistesbewegung maassgebenden Schemata in einer Weise aufgestellt fänden, welche von den Naturforschern als zutreffend und brauchbar und von den Logikern als rationell und systematisch anerkannt würde. Im Gegentheil ist die Annahme, dass eine derartige Theorie der forschenden Thätigkeit, abgesehen von den ganz allgemeinen Ideen über Beobachtung und Experiment, gar nicht zu Stande kommen könne, grade bei den Positivisten am meisten verbreitet. Es gebe, behauptet man mit einem gewissen Recht, keine Möglichkeit, die praktische Umsicht des Forschers und Denkers durch eine Summe von allgemeinen Wendungen und Schematen einfürallemal zu ersetzen. Diejenigen nun, welche von dieser Voraussetzung ausgehen, werden das Misslingen der positiven Bestrebungen des Neuen Organon ganz in der Ordnung finden. Sie werden Jedem, der heute etwas Aehnliches unternimmt, eine gleiche Erfolglosigkeit seiner Bemühungen voraussagen.

Hiegegen ist nun aber einzuwenden, dass innerhalb der strengen Wissenschaften selbst, wenn auch nur im Gewande mustergültiger Beispiele, methodische Grundsätze und Wendungen von der allgemeinsten Bedeutung niedergelegt sind, und dass es nur des verwandten Genies bedarf, um auf der Grundlage dieser zum Theil verborgenen Elemente eine zulängliche und nützliche Forschungslehre zu schaffen. Einem Bacon standen freilich nur wenige derartige Beispiele zu Gebot, die er, was das Schlimmste war, bei seiner Geistesart und seinem Wissen nicht einmal benutzen konnte. Ohne das geringste Verständniss für die Rolle und Tragweite der Mathematik in der Hervorbringung des Wissens, musste er sogar weit hinter dem zurückbleiben, was drei Jahrhunderte vor ihm schon der erste Bacon als methodische Nothwendigkeit erkannt und in glücklichen Anwendungen geübt hatte. Bei jener Schwäche im mathematischen und mechanischen Denken konnte derjenige, welcher mit seiner Methode die Bahnen

der Zukunft vorzuzeichnen wähnte, allerdings die grössten Errungenschaften der Vergangenheit völlig verkennen. Er konnte das Kopernikanische System, welches schon ein paar Jahrzehnte vor seiner Geburt veröffentlicht worden war, als eine offenbare Thorheit verspotten. Er konnte in der Mechanik die falschesten Vorstellungen vertreten und sogar das Archimedische Hebelgesetz ignoriren, während schon der Grund der modernen Dynamik durch den fast gleichaltrigen Galilei gelegt war. Was er aber nicht konnte und was auch heute Niemand vermag, der nicht positiv die bedeutsame Rolle des mathematischen und des quantitativ bestimmten Raisonnements erkennt und als allgemein maassgebendes Princip zur Geltung bringt, war das Auffinden der echten Forschungsprincipien und der wirksamsten Erweiterungsmittel des sichern und fruchtbaren Wissens. Ihm mangelte auch der leiseste Begriff jener Art echter naturwissenschaftlicher Speculation, die einen Galilei zur Erkenntniss der Fallgesetze führte, und ohne welche die Beobachtungen und Experimente nichts Erhebliches zu leisten vermögen. Grade die von Bacon in jeder Beziehung verworfenen Anticipationen sind in einem gewissen Sinne das erste und mächtigste Mittel, durch welches der Verstand in die Natur eindringt und die Richtung vorzeichnet, in welcher man die entscheidenden Fragen zu stellen und, wo es möglich ist, durch den künstlich angeordneten Versuch von der Natur selbst beantworten zu lassen hat. Der beste Theil der Theorie muss in den meisten Fällen vorhanden sein, ehe man dazu kommt, Thatsachen der entscheidenden Art überhaupt vorauszusetzen. Nun ist freilich das mathematische Denken nicht die einzige, wohl aber die ursprünglichste Quelle aller echten Anticipationen. Wer dieses Fundament der sichern Orientirung nicht zu würdigen vermochte, musste jede andere Gattung der von innen maassgebenden Erkenntnisskräfte noch weit mehr missverstehen. Der Verstand in seiner von vornherein bestimmenden Kraft musste ihm verborgen bleiben, und so erklärt sich das Verfehlen der positiven Aufgabe des Neuen Organon leicht genug. Freilich setzt diese Erklärung bei demjenigen, für den sie Gewicht haben soll, einige Vorstellungen von dem Inhalt der strengen Wissenschaften und von denjenigen Geisteskräften voraus, durch welche dieselben thatsächlich gross geworden sind. Wie niederschmetternd für die hohlen Ansprüche Franz Bacons ist in dieser Beziehung nicht der ein Jahrhundert ältere Vorgang Leonardos

da Vinci, von dem man getrost behaupten kann, dass er über die wahre Methode der Wissenschaft auf ein paar Seiten besser und tiefer gesprochen und insbesondere eine zutreffendere Vorstellung von der wahren Induction geliefert habe, als der Englische Kanzler mit seinem ganzen neuen Rüstzeug und in allen seinen voluminösen Werken!

7. Unsere Rechenschaft von den Ursachen, aus denen Bacon seinem Hauptzweck nicht im Mindesten zu entsprechen vermochte, erfährt eine weitere Bestätigung, wenn wir uns noch besonders der Unterschiede zwischen ihm und dem gleichnamigen Genie erinnern, welches ihm sogar drei Jahrhunderte früher mit einer ähnlichen Unternehmung vorangegangen war. Beide nahmen ihren Ausgangspunkt von der völligen Unzulänglichkeit des vorhandenen Wissens und der herrschenden Methode. Beide stellten Erörterungen über die Hindernisse besserer Erkenntniss an die Spitze. Beide versuchten sich an einer umfassenden Encyklopädie des Wissenswerthen. Allein der erste Bacon war ein wirklicher, mathematisch denkender Forscher, der auch zu unbestreitbaren Resultaten gelangte. Er wurde von echter Wissensliebe getrieben; Eitelkeit und ostentatorisches Gepränge blieben ihm völlig fremd. Die praktischen Erfolge seiner Methode lassen sich nicht bestreiten. Mindestens hat er in der Optik und besonders in der Brechungstheorie entschiedene Schritte vorwärts gethan. Auch hat er die Zusammensetzung des Schiesspulvers selbst oder wenigstens von etwas demselben Aehnlichem, sowie die Anwendung eines solchen Explosionsstoffes zur Ausstossung von Körpern aus einem Rohre aufgefunden. Von dem zweiten Bacon lässt sich aber in dieser Richtung nicht das Mindeste anführen. Nicht eine einzige Entdeckung ist ihm gelungen, und auch nicht eine einzige anderweitige Anwendung seiner Methode hat ihn zu einer irgend nennenswerthen Einsicht geführt.

Vergleichen wir auch noch die relative Stellung, welche die Beiden zu den Jahrhunderten einnahmen, in denen sie wirkten, so kann heute nicht mehr der geringste Zweifel obwalten, dass jener einsame Arbeiter den selbstgefälligen Kanzler auch in diesem Punkte weit überstrahlt. Sogar diejenigen, welche, wie der Englische Historiker und Kenner des Mittelalters Hallam, den zweiten Bacon mehr als billig hochstellen, nehmen dennoch keinen Augenblick Anstand, Roger Bacon als den ersten Mann unter den Autoren seines Jahrhunderts anzuerkennen. Nun wird wohl

Niemand heute ein Gleiches für den zweiten Bacon in Anspruch nehmen wollen, und übrigens ist jene Werthschätzung seines Vorgängers bei Weitem nicht genügend. Der erste Bacon stand nicht nur über seinem Jahrhundert, sondern in den wichtigsten Beziehungen über dem ganzen Mittelalter, und in einigen Richtungen befand er sich sogar mit dem Gepräge seines Geistes auf jener Höhe, die für jegliches Zeitalter eine solche bleiben wird, und auf der sich bekanntlich in allen Zeiten nur die Capacitäten ersten Ranges begegnen und verstehen. Er hatte also Antheil an dem, was über das mittlere Niveau eines jeden Zeitalters hinausragen wird und jener Region angehört, in welcher die Menschheit als solche und nicht blos diese oder jene Generation edlere und maassgebende Züge zu suchen hat. Wie grosse Mühe man sich aber auch mit dem Lobe des wissenschaftlichen Kanzlers geben möge, — eine solche Position wird man für ihn nicht zu erobern vermögen. Man wird zufrieden sein müssen, wenn man Angesichts der glücklicherweise jetzt näher untersuchten Beschaffenheit seiner Werke ihm eine gewisse Kraft zur Anregung des empirischen Verhaltens vindiciren kann. Auch sein Sturmlauf gegen die alten Methoden hatte einen negativen Werth, und ausserdem ist ihm das Verdienst nicht abzusprechen, gewisse Hemmungen und Verkehrtheiten der menschlichen Erkenntniss systematisch und ausführlich auseinandergesetzt und blosgestellt zu haben. Freilich ist er auch in dieser Beziehung vielleicht nur der Nachahmer seines Vorgängers gewesen. Doch mögen die Meinungen derjenigen, welche ihn unmittelbarer Entlehnungen aus den Manuscripten des ersten Bacon beschuldigen und, wie z. B. Charles Forster, sogar Parallelstellen einander gegenüber gedruckt haben, hier ununtersucht bleiben. Man weiss, dass auch Andere den Roger Bacon, ohne ihn anzuführen, geplündert und sogar mit wörtlichen Auszügen beehrt haben. Eine derartige Stelle hat z. B. auf Columbus grossen Eindruck gemacht und dessen Entschlüsse bestimmt, ohne dass der spätere Entdecker der neuen Welt wusste, mit welchem Genius er sich gleichsam in Contact befunden hatte und aus welchem Jahrhundert ihm die bestärkende Notiz über die Aussichten einer westwärts gerichteten Fahrt gekommen war. Roger Bacon steht zu hoch und Francis Bacon verhältnissmässig zu wenig bedeutsam da, als dass es nicht besser wäre, die Entlehnungsfrage in diesem Fall für ziemlich untergeordnet zu erachten und die Zeit, die man auf Plagiatblosstellungen überhaupt

verwenden kann, für wirklich wichtige Theorien und uns näher interessirende Beziehungen zu sparen. Der zweite Bacon hat seinen Vorgänger jedenfalls im wichtigsten Punkte nicht ausgenutzt, nämlich in Beziehung auf die mathematische und mechanische Denkweise sowie auf die entsprechende Grundlegung der Wissenschaften. Ein talentvoller Entlehner, der die Sache von dieser Seite her angegriffen hätte, würde sich offenbar der Welt nützlicher gemacht haben, als der zweite Bacon mit seinem Neuen Organon, dem vermeintlichen Werkzeuge der Forschung, bei dessen Construction nur leider das feinste Instrument und mächtigste Erkenntnissmittel des menschlichen Geistes ausser Berücksichtigung geblieben ist. Der Baron von Verulam hat jedoch die wissenschaftliche Welt aus den Angeln heben wollen, ohne das Gesetz des Hebels zu kennen. So ist denn auch seine Theorie kein Hebel der höheren Naturwissenschaft geworden. Nicht einmal in seinem eignen Vaterlande konnte man davon Gebrauch machen. Harvey, der Entdecker des Blutkreislaufs, verachtete sie, und Newton, der Formulirer der Gravitationsmechanik, bekümmerte sich nicht darum. Die in höherem Sinne rationelle Naturwissenschaft ist nicht durch die Baconsche Methode, sondern trotz derselben und in ganz entgegengesetzten Bahnen vorgeschritten, und nur die niedrigen, mehr beschreibenden und eintheilenden Gattungen des Naturwissens mögen sich noch heute und zwar namentlich in ihrer kritiklos stoffanhäufenden oder sich wenigstens in allzu behaglicher Breite ergehenden Manier auf die Vorstellungen berufen, welche der Englische Kanzler über die inductive Verfahrungsart in Umlauf gesetzt habe.

8. Unvergleichlich besser als Bacon verhielt sich zu dem Naturwissen seiner Zeit Hobbes, der jedoch das Schicksal gehabt hat, fast ausschliesslich durch seine politischen Lehren berühmt zu werden. Wir müssen ihn daher an erster Stelle als naturalistischen Staatstheoretiker behandeln.

Thomas Hobbes (1588—1679) gehörte noch zu dem Baconischen Kreise und hat auch in seinem weiteren Leben eine gewisse Aehnlichkeit der äusserlichen Beziehungen nicht verleugnet. Figurirte er auch nicht in hohen Aemtern, ja überhaupt nicht im Staatsdienst, so hat er doch in seinen Privatfunctionen als Begleiter vornehmer Persönlichkeiten und als mathematischer Lehrer des nachmaligen Karl II stets die Verbindung mit der Aristokratie und dem Hofe gepflegt und den entsprechenden Sympathien

auch wissenschaftlich einen energischen Ausdruck gegeben. Seine erste Hauptschrift waren die „Philosophischen Elemente über den Bürger" (Elementa philosophiae de cive). Diesem Werk, welches man gewöhnlich kurzweg als das „Ueber den Bürger" (de cive) anführt, und welches zuerst 1642 zu einer beschränkten Privatcirculation, 1647 aber zur allgemeinen Publication gelangte, folgten zwei denselben Gegenstand behandelnde Schriften in Englischer Sprache, unter denen die letzte, der „Leviathan", besonders berühmt geworden ist. Sie kann als diejenige betrachtet werden, welche das Wesentliche aus dem gesammten Gedankenkreis des Philosophen zusammenfasst. Die andere der beiden fraglichen Englischen Arbeiten deutet durch ihren lateinischen Titel „Ueber den politischen Körper" (de corpore politico) etwas von der Betrachtungsart an, der Hobbes am entschiedensten huldigte, und als deren Hauptvertreter er noch bis heute gelten muss. Es ist nämlich der politische Körper nicht im gewöhnlichen Sinne des entsprechenden lateinischen Worts d. h. nicht als corporatives Gebilde oder etwa als eine grosse Corporation, sondern als ein so zu sagen materielles Ding aufgefasst, welches sich aus vielen Theilen zusammensetzt, und dessen Gesetze in einer ähnlichen Weise wie diejenigen eines physikalischen Körpers studirt sein wollen. Es herrscht mithin ein erhebliches Maass naturwissenschaftlicher und mathematischer Denkweise in allen Anschauungen und Darlegungen des in einem gewissen Sinne aufräumenden Philosophen vor. Ganz besonders hat er aber diesem mathematischen und strenger physikalischen Elemente seines Denkens die grossen Vorzüge zu danken, durch welche er die erheblichsten Mängel der Baconschen Geisteshaltung zu vermeiden vermochte. Er war sich selbst in hohem Grade klar und war es daher auch für Andere in seinem in der That sehr präcisen Stil. An letzterem, sicherlich nicht zu unterschätzenden Vorzug mag auch seine genauere Bekanntschaft mit Griechischen Schriftwerken einigen Antheil gehabt haben. Er übersetzte nämlich schon sehr früh den Thucydides in das Englische, um ein Bild anarchischer Demokratie seinen Landsleuten näherzubringen, und noch im höchsten Alter bethätigte er seine auch sonst gepflegte Neigung zu metrischen, um nicht zu sagen poetischen Uebungen durch Uebertragungen aus dem Homer. Sehr bezeichnend begleitete er die Veröffentlichung dieser letzten Arbeiten mit der Erinnerung, er habe dieselben unternommen, weil er eben nicht gewusst habe, sich

noch anders zu beschäftigen. Frage man ihn aber, warum er denn Derartiges an das Publicum bringe, so antworte er, dass er auch seinen Gegnern habe etwas bieten wollen, woran sie ihre Thorheit besser versuchen und wodurch sie von seinen ernsteren Schriften abgelenkt werden könnten. Dieser Zug von unbedingter Verachtung der feindlichen Bemängelungen seiner politischen Philosophie war nicht ungerechtfertigt; denn der Parteihass hatte übersehen lassen, dass Hobbes der Einzige war, der die Analogien des strengeren Wissens in die Betrachtung des Staats einführte. Er hatte die neue Denkart, die von den Naturwissenschaften ausging, in der unmittelbarsten Weise in sich aufgenommen. Er hatte namentlich bei seinem Aufenthalt in Italien mit Galilei verkehrt und war mit den Ideen eines Kopernikus und Kepler sowie auch im Physiologischen mit denen eines Harvey vertraut. Seine politische Philosophie war daher im Rahmen eines allgemeinen philosophischen Systems hervorgetreten, und wenn wir uns auch weder mit den Schriften noch mit den Ideen, die sich auf seine eigentliche Metaphysik beziehen, hier ausführlicher zu beschäftigen haben, so ist doch nicht zu leugnen, dass auch dieser weitere Gedankenkreis dem Urheber eines der wichtigsten modernen Staatstheoreme zur Ehre gereicht. Sein ganzes Denken war naturalistisch, und diese Eigenschaft, die man ihm neuerdings bisweilen von einer politisch sonst geneigten Seite zum Vorwurf gemacht hat, zeichnet ihn um so mehr aus, je seltener sie in Verbindung mit dem fraglichen Parteistandpunkt angetroffen wird. Auch die sehr ausgeprägte Antipathie gegen den politischen Einfluss der Priester ist bei Hobbes nicht zu vergessen. Er ordnet die Functionäre der Religion sowie die specielle Gestaltung des Cultus den politischen Mächten unter. Hiebei ist sein leitender Gedanke, dass der Aberglaube besser unter staatlicher Regelung existire, als wenn er sich selbst überlassen bleibe. Es ist daher nicht zu verwundern, dass Hobbes, wie er sich selbst ausdrückt, vor den Priestern von England nach Frankreich, und wiederum vor den Priestern von Frankreich nach England flüchten musste. Der Gedanke einer gesellschaftlich freien Existenz der Religion nach Art derjenigen der Poesie oder gar die Idee der schliesslichen Beseitigung der ganzen Religionsära des Menschengeschlechts lag einem Hobbes nicht nur fern, sondern würde ihm auch bei seiner despotischen Denkweise und politisch pessimistischen Verachtung der Eigenschaften der Menge und des Menschen über-

haupt als eine theils individualistische, theils optimistische Thorheit erschienen sein. Ging er doch davon aus, dass die Menschen vor den Thieren durch die Vernunft auch das Privilegium der Absurdität voraushaben, und dass sich unter den Menschen die Philosophen dieses Vorrechts der Ungereimtheit am meisten erfreuen. Die Philosophie auf den Englischen Universitäten war ihm nicht nur eine „Magd der Römischen Religion", sondern auch übrigens gar keine Philosophie, weil sie als blosse Aristotelie auf einem Autor beruhe und wirkliche Philosophie überhaupt nicht auf Autoren gegründet sei. Mit dieser richtigen Kennzeichnung des Schlimmen verband sich nun aber eine einseitig pessimistische Folgerungsweise, die ihn nicht nur für Knechtung stimmte, sondern auch den Kern seines politischen Hauptsatzes ergab.

Nach letzterem ist der Krieg Aller gegen Alle die natürliche Gestalt des menschlichen Verkehrs. Um dieser Anarchie zu entgehen, bei welcher eigentlich Niemand seine Rechnung findet, wird die souveraine Gewalt und mit ihr erst eigentliches Recht begründet. Dies geschieht dadurch, dass auf die Ausübung der natürlichen Kraft verzichtet und die Gewalt, die sonst Jedermann selbst hatte, auf ein herrschendes Organ, am besten aber auf einen unbedingten Alleinherrscher, übertragen wird.

Die Idee vom allseitigen in allen Richtungen und nach allen Einzelinteressen verzweigten Kriege des Menschen gegen den Menschen ist eine, wenn auch nur die eine Seite der Sache darstellende Grundwahrheit, die von Hobbes psychologisch aus dem natürlichen Streit der menschlichen Triebe und Leidenschaften sowie aus den zugehörigen unvermeidlichen Störungen begründet wurde, und die auch nach Hobbes vielfache Anwendungen auf analoge Verhältnisse gefunden hat. So ist der in neuster Zeit von den socialistischen Schriftstellern geschilderte Concurrenzkrieg sowie überhaupt das ganze Verhalten der Gesellschaft, soweit dieselbe sich völlig selbst überlassen bleibt, eine treffende Bestätigung der zuerst von dem natürlichen Sinne des Englischen Denkers aufgefundenen Wahrheit. Auf einer ähnlichen Grundlage werden auch diejenigen weiter bauen müssen, welche sich die Entstehung jeglicher Art von Ordnung weit weniger im Gegensatz zu jenem Kriege vorstellen, als Hobbes selbst gethan hat. Bei letzterem ist nämlich die Kluft zwischen beiden Zuständen grösser als in der Wirklichkeit, in welcher sich der betreffende Krieg stets in einem gewissen Maass und mit den aufgerichteten Ordnungen

gemischt antreffen lassen wird. Die Principien der Ordnung liegen aber selbst in jenem natürlichen Verhalten, welches von Hobbes fälschlich als aller Rechtsbegriffe baar vorgestellt wird. In dieser Beziehung ist der Mangel seines politischen Systems darin begründet, dass er in der natürlichen Denkweise nicht hinreichend vordrang, um zu bemerken, dass das Gefühl für das Unrecht kein Geschöpf, sondern der Schöpfer der öffentlichen Ordnung ist. Doch wir wollen ihn heute noch nicht mit einem Maasse messen, dessen Handhabung erst eine spätere Zeit in aller Breite der Consequenzen kennen lernen wird. Es handelt sich nämlich hiebei nicht um die Berufung auf ein nebelhaftes, sondern auf ein von der Natur in der Gestalt eines sehr bekannten Affects vertretenes, ursprünglich sehr rohes Rechtsprincip. Diejenigen, welche meine eigne, zur Kritik des Hobbesschen Standpunkts wohl am meisten geeignete Theorie des Rechts und die Idee einer öffentlichen Organisation der Rache vergleichen wollen, werden in meinen verschiedenen philosophischen und ökonomischen Schriften genügende Andeutungen finden.

9. Der unterdrückerische Charakterzug, den die politische Theorie von Hobbes, der vermöge seiner Verbindungen ein leidenschaftlicher Gegner der Revolution war, mehr zufälligerweise als aus der Consequenz des Grundprincips angenommen hatte, trägt die meiste Schuld, dass die Schriften des Philosophen unter der Herrschaft der entgegengesetzten politischen Resultate vernachlässigt worden sind. So ist es gekommen, dass trotz der stillen Benutzung, die dem gesammten Hobbesschen Gedankenkreis zu Theil geworden ist, dennoch manche vorzügliche Ideen und namentlich die von Schärfe und Tiefe zeugenden psychologischen Auffassungen der Sinneswahrnehmung, der Phantasie und der Leidenschaften ungewürdigt geblieben sind. Die Gesammtanlage des Systems war in hohem Grade rationell, indem sie das Verbinden und Trennen der Gedanken als eine Art Addiren und Subtrahiren vorstellte und davon ausging, dass eine dem Rechnen verwandte Thätigkeit auch ausserhalb des arithmetischen Gebiets in den Denkoperationen wesentlich sei. Die besten Früchte aber, welche die damals neue naturwissenschaftliche Denkweise in Hobbes scharfem Geiste erzeugte, sind die den heutigen Denker fast überraschenden Vorstellungsarten von der räumlichen Bewegung materieller Theile ausser und in uns als der einzigen Grundform, in welche sich alle Eigenschaften der Dinge und alle

Vorgänge der Sinneserregung und Phantasiethätigkeit auflösen. Nach Hobbes sind die Eigenschaften der Dinge nur verschiedene Gestaltungen der räumlichen Bewegung materieller Theile, und da Bewegung nichts Anderes als wiederum Bewegung hervorbringen könne, so werden auch die psychologischen Vorgänge und namentlich die Phantasiethätigkeit als solche Bewegungen erklärt. Die Phantasie, sagt Hobbes (Leviathan Cap. 2), ist nichts als abnehmende Sinneserregung (Imagination is nothing but decaying sense), und zwar hat er hiebei ausdrücklich das Schlafen wie das Wachen und neben den Menschen auch die Thiere im Auge. Wie gut ihn sein Nachdenken dieser Art leitete, zeigt die Thatsache dass er fast vollständig den modernen Begriff der Halucination erfasste und, was die rein psychologische Seite desselben anbetrifft, klarer dachte, als dies heute selbst bei bedeutenderen Physiologen zu geschehen pflegt. Indem er beispielsweise die Erzählung von der Vision des Brutus vor der Schlacht bei Philippi prüft, erklärt er eine derartige Erscheinung als einen „kurzen Traum", und es lässt sich überhaupt seine Idee von ähnlichen Erscheinungen treffend als eine rationelle Vorstellung von der Einmischung des träumenden in das Wachebewusstsein und von den hieraus entstehenden Fehlschlüssen kennzeichnen. Das Traumbild im Wachen wird vornehmlich von der Kraft der Gemüthsbewegung hergeleitet, und Hobbes, der ausdrücklich die Entstehung der Faunen- und Satyrvorstellungen in dieser Art erklärt wissen will, ja überhaupt auch die Beziehungen der Affecte und besonders der Furcht zu den Götterphantasien nicht verkennt, würde zu einem vollständigen Verständniss der unter der Herrschaft der Gemüthsbewegungen entstehenden phantasiemässigen Götter- und Gottesvorstellungen gelangt sein, wenn ihn nicht der superstitiose Druck seiner Zeit an dem erforderlichen Grade von Kühnheit gehindert hätte. Weder seine Redeweise noch seine Denkart gestatten es daher, ihn, wie es auch manche Neuere und nicht blos seine priesterlichen Verketzerer gewollt haben, zu den Atheisten zu zählen. Dagegen ist seine, aus dem Geschmack der Zeit erklärliche Einmischung von biblischen Bildern und Anführungen, deren Gewohnheit sich schon in dem aus dem Buche Hiob entlehnten Titel des Hauptwerks verräth, nur zu geeignet, den übrigens so hoch stehenden Philosophen dem Verständniss und Gefühl unserer Zeit und unseres Landes fernzuhalten. Die erste vollständige Ausgabe sowohl seiner Englischen als seiner

lateinischen Werke wurde zwar noch anderthalb Jahrhunderte nach seinem Tode (1839—45 in 16 Bänden) veranstaltet; aber es wird immer eine grosse Abstractionskraft dazu gehören, um das einzig Werthvolle seiner Philosophie, nämlich die Consequenzen der naturwissenschaftlichen Denkweise in der Betrachtung des Staats und des menschlichen Geistes richtig ausscheiden zu können, ohne den blossen Wirkungen der Parteileidenschaft nachzugeben. Die politischen Rückläufigkeiten der Parteistellung hatten sich in Hobbes mit dem neuen auf den entschiedensten Fortschritt hinarbeitenden Geist der eben erst begründeten modernen Naturwissenschaft und ihrer strengen, die Wahrheit überall begünstigenden Denkweise verbunden, und die Erinnerung an diese Vereinigung ungleichartiger, nur äusserlich und scheinbar verträglicher, auf die Dauer aber doch einander feindlicher Elemente wird stets die beste Erklärung der Möglichkeit Hobbistischer Anschauungsweisen von Staat, Mensch und Natur liefern.

Drittes Capitel.

Cartesius. — Sein berühmter Ausgangspunkt.

1. Um die Philosophie von Descartes zum Ausgangspunkt eines wesentlichen und wahren Bestandtheils moderner und heutiger Speculation machen zu können, muss man ihr erst ihre spiritualistische Beschränktheit abstreifen und mehr ihr erstes Streben als dessen besondere Ausführung in Anschlag bringen. Sie gilt herkömmlich als erster Anstoss zum speculativen Denken im engern Sinne dieses Worts, vertritt aber hiemit auch thatsächlich eine Abirrung, wie sie z. B. bei einem Bruno nicht vorhanden gewesen war und auch später bei einem Locke nicht Raum gewinnen konnte. Die Stellung des Denkens auf sich selbst ist bei ihr das wichtigste Princip, dem sie jedoch selbst gleich mit den nächsten Schritten untreu wird.

Buckle hat in seiner Geschichte der Civilisation die geistige Rolle des Cartesius mit der staatsmännischen Haltung Richelieus verglichen. Wie der letztere die Politik verweltlichte und ohne Rücksicht auf kirchliche Interessen handhabte, so soll der Philo-

soph, welcher den Zweifel an Allem so zu sagen erfunden hat, mit der alten Ueberlieferung principiell und methodisch gebrochen, den menschlichen Geist auf sich selbst angewiesen und so das Joch der Theologie abgeschüttelt haben. Auch ist der originelle und interessante Geschichtsschreiber der Ansicht, dass ohne einen Richelieu oder ohne die Denkweise, welche derselbe in seinem Zeitalter vertrat und ausbildete, auch ein Descartes nicht möglich gewesen sein würde. Der religiöse Skepticismus habe erst einige Fortschritte machen und den Boden zubereiten müssen, damit der Philosoph Leser finden könnte. Zu der erforderlichen Umwandlung der Denkungsart hätte aber die Politik des berühmten staatsmännischen Zeitgenossen in der innigsten Beziehung gestanden.

Zu dieser Auffassung sei bemerkt, dass Buckle von einem auch für die Geschichte der neuern Philosophie sehr wichtigen Princip aus die ganze moderne Culturgeschichte zu begreifen sucht. Er nimmt nämlich an, dass aller Fortschritt der neuern Zeit in geistiger und culturgeschichtlicher Beziehung dem Maass entsprochen habe, in welchem es gelungen sei, dem Zweifel an der religiösen Ueberlieferung Bahn zu brechen und demselben ein immer weiteres Gebiet zu erobern. Der Geist des religiösen Skepticismus habe die Hindernisse weggeräumt, welche vom Mittelalter her jeden positiven Aufschwung des Verstandes und jede Verbreitung aufklärender und fördernder Gedanken zuerst gänzlich ausgeschlossen und dann nach Möglichkeit zurückgehalten hätten. Die Fortschritte dieses Zweifels wären bis auf den heutigen Tag auch zugleich die Fortschritte der Einsicht und Gesittung gewesen.

Vom Standpunkt dieser Anschauung wird nun Descartes als der geistige Führer der neuern Zeit hingestellt. Wir müssen in dieser Würdigung wenigstens soviel anerkennen, dass die reformatorischen, ja man könnte sagen, die auf eine Art Umwälzung zielenden Erörterungen der „Methode“ den Charakter und die Wirkung des Cartesischen Geistes im Allgemeinen besser vertreten, als die feineren Ideen, welche nur im Innersten der Philosophie eine Rolle gespielt haben. Allein im Zusammenhang unserer auf die entlegensten und hochmetaphysischen Schicksale des Denkens gerichteten Arbeit ist jene allgemeine Wirksamkeit, wie sie vom Auge des Civilisationshistorikers vornehmlich bemerkt wird, nur von nebensächlicher Bedeutung. Unser Standpunkt ist

ein anderer, und der Maassstab, mit welchem wir die fragliche Jochabschüttelung messen, muss ein strengerer sein. Wir befinden uns daher nur scheinbar mit Buckle in Widerspruch, wenn wir behaupten, dass grade Cartesius, wie überhaupt zunächst die ganze festländische Philosophie, auch innerlich in den Ueberlieferungen des Mittelalters und der Theologie noch stark befangen geblieben sei. Wir werden sogar nachzuweisen vermögen, dass die Cartesische Art und Weise in einer gewissen Richtung eher zur Beschränkung als zur Befreiung des menschlichen Geistes führen müsse. Hiemit wird sich dann selbstverständlich die Anerkennung verträglich finden, dass innerhalb gewisser Schranken die Cartesischen Grundanschauungen eine erheblich fördernde und metaphysisch aufklärende Kraft geübt haben und noch heut um so mehr üben müssen, je besser sie verstanden und gesichtet werden. Ein in die Tiefe derselben dringendes und nicht blos sie selbst, sondern auch ihre Mängel aufhellendes Verständniss ist freilich bisher nicht recht anzutreffen gewesen, und es wird aus diesem Grunde auch unser eignes Urtheil nicht an den hergebrachten Ideen, sondern an unserer neuen Darstellung des Cartesischen Hauptprincips zu messen sein.

2. Ehe wir den beiden Haupteigenthümlichkeiten der Cartesischen Philosophie, nämlich dem Princip des vorläufigen universellen Zweifelns und dem Schliessen aus dem Bewusstsein des Denkens von sich selbst, untersuchend nähertreten, müssen wir dem ganzen Mann, der abgesehen von der eigentlichen Philosophie als Vertreter der Wissenschaft noch mehr auf Beachtung Anspruch hat, gerecht werden und zeigen, was er im Leben und Forschen gewesen sei. Hiedurch werden wir hoffentlich den Verdacht entfernen, als läge uns daran, eine Persönlichkeit, die in der allgemeinen Geschichte der Wissenschaften stets einen hohen Rang behaupten wird, irgendwie zu verkleinern. Die Schatten, welche bei einer ausschliesslich vom Standpunkt der speculativen Philosophie ausgehenden Kritik auf den Cartesischen Ideenkreis fallen müssen, weichen in der Würdigung der gesammten Persönlichkeit den unbestreitbaren Ansprüchen auf eine hohe wissenschaftliche, besonders in der Mathematik zutreffende Geltung.

René Descartes (1596—1650) aus La Haye in Touraine, von altadliger Abstammung, erhielt seine Erziehung in einer Jesuitenanstalt. Uebefriedigt durch die wissenschaftliche Nahrung, die

ihm dort geboten worden war, wendete er sich eine Zeit lang ganz von den Studien ab, die ihn erst besonders nach der mathematischen Seite angezogen hatten, und ergab sich als ganz junger Mann den Pariser Vergnügungen im vollsten Maasse. Plötzlich zog er sich jedoch von dieser Lebensart wieder zurück und beschäftigte sich in der Einsamkeit, die er auch in Paris zu bewahren wusste, ein paar Jahre mit Mathematik. Auch hier fand sein rastloser Geist keine dauernde Ruhe, sondern trieb ihn, sich im äussern Leben zu versuchen. Er wollte die Welt nach allen Richtungen und unter allen Verhältnissen kennen lernen und wählte daher das damalige sehr bunte Kriegstheater zum Tummelplatz. Er that dies nicht blos um zu beobachten, sondern um zu erfahren und zu erleben. Mit 21 Jahren ging er, zum Theil auf den Wunsch seines Vaters, zum Militär und zwar zum Niederländischen Heer. Nach einigen Jahren begab er sich nach Baiern, und wir finden ihn später bei den verschiedensten Kriegszügen, so z. B. auch in Oestreich und Ungarn. Unter dem Geräusch der Waffen fand er aber noch immer Zeit, seinen mathematischen und philosophischen Ideen nachzugehen. Er soll 1619 zu Neuburg zu seinem methodischen Grundgedanken gelangt sein, der darin bestand, radical alle bisherigen Voraussetzungen des Denkens aufzugeben und in dem so gereinigten Geist aus dessen eigner Gedankenkraft völlig gewisse Sätze zu entwickeln.

Nachdem er auf den angedeuteten Kriegszügen und auf späteren Reisen den grössten Theil von Europa kennen gelernt hatte, lebte er seit 1629 an verschiedenen Orten Hollands völlig unabhängig der Ausbildung seines im weiteren Sinne philosophischen, d. h. gewisse Probleme der Mathematik und Physik einschliessenden Systems. Das letztere sollte in vollständigem Zusammenhang unter dem Titel „Die Welt“ (Le Monde) erscheinen. Doch wurde sein Urheber durch die 1633 erfolgende Verurtheilung Galileis so betroffen, dass er beinahe seine Manuscripte verbrannt hätte. Erst 1637 veröffentlichte er einzelne Theile der Gesammtarbeit in der Gestalt einer Gruppe von einigen Schriften. An der Spitze ist die „Abhandlung über die Methode“ (Discours de la méthode) als die erste rein philosophische Arbeit zu nennen. Von unstreitig epochemachender Bedeutung war aber unter diesen Schriften die „Geometrie“, in welcher das zuerst systematisch entwickelt wurde, was wir heute analytische Geometrie oder Anwendung der Algebra auf die Geometrie zu nennen pflegen. Eben-

falls hervorragend ist unter jenen Arbeiten, welche unter dem Gesammttitel Philosophischer Versuche französisch erschienen, auch die Dioptrik. Cartesius sah diese mathematischen und physikalischen Leistungen als Beispiele der Verwerthung seiner allgemeinen „Methode“ an. Vier Jahre später gab er seine zweite philosophische Hauptschrift, die „Betrachtungen über die erste Philosophie“ (Meditationes de prima philosophia 1641) und, was nicht übersehen werden sollte, diese metaphysische, sich viel mit Theologie und scholastischen Thematen beschäftigende Arbeit von vornherein lateinisch heraus. Die später erschienenen, lateinisch geschriebenen „Principien der Philosophie“ und die für die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz abgefasste Schrift „Ueber die Leidenschaften“ (Traité des passions de l'âme) sind von geringerem Interesse.

Den zwanzigjährigen Aufenthalt in Holland, der nicht ohne religiöse Verfolgungsversuche vorübergegangen war, vertauschte Descartes 1649 auf Ersuchen der Königin Christine von Schweden mit dem Leben am Hofe derselben, wo er jedoch den Einwirkungen des Klima und der Nöthigung zu einer ungewohnten Lebensweise bald erlag. Er soll schon als Kind von schwächlicher Constitution gewesen sein. Indessen sprechen seine Züge und Reisen, auf denen er alle Länder Europas mit Ausnahme der Pyrenäischen Halbinsel besucht haben soll, deutlich genug dafür, dass ihm in den kräftigsten Jahren eine gewisse Widerstandsfähigkeit und Elasticität beigewohnt haben muss.

3. In den eignen Meinungen Alles vorläufig in Frage stellen, ist das Hauptmittel, durch welches Cartesius methodisch zur unanfechtbaren Gewissheit gelangen zu können glaubte. An Allem sei zu zweifeln und dann zuzusehen, wie sich neue Einsichten gewinnen liessen, die gleich bei ihrer Wurzel aus völlig unzweifelhafter Wahrheit hervorgingen. In letzterer Beziehung war die Sicherheit und Methode der Mathematik stets der Leitstern des nach einer ähnlichen Begründung alles übrigen Wissens suchenden Philosophen.

Die Darstellung der Mathematik geht von ersten Grundsätzen aus, deren Wahrheit schon dadurch einleuchtet, dass sie deutlich und klar gedacht werden. Man braucht nur zu wissen, was mit einem mathematischen Axiom gemeint sei, um auch sofort zur Anerkennung der Wahrheit desselben genöthigt zu sein. Derartige Axiome sind des Beweises weder fähig noch bedürftig.

Ihre Wahrheit wird unmittelbar eingesehen, d. h. sie sind Vorstellungen, die man entweder gar nicht oder aber in einer bestimmten Weise concipirt, neben welcher eine andere Vorstellungsart als unausführbar erscheint. Cartesius hat nun in seinem Versuch einer metaphysischen Grundlegung nach einem obersten Princip gesucht, welches die Eigenschaft eines mathematischen Axioms haben sollte. Ja er ist überhaupt in seiner Methode von der Voraussetzung ausgegangen, dass jede Idee wahr sei, welche mit Deutlichkeit und klarer Abgrenzung ihres Sinnes gedacht werde.

Nach der herkömmlichen historischen Darstellung, welche in dem erwähnten Punkt ohne tieferes Verständniss berichtet, hätte Descartes die Deutlichkeit und Klarheit der Vorstellungen im allergewöhnlichsten Sinne zum Merkmal der Wahrheit gemacht. Nun kann eine unwahre Vorstellung an sich ebenso klar und fest abgegrenzt sein, als eine wahre. Die Deutlichkeit des Unterscheidens ist nicht im Mindesten eine Bürgschaft der Wahrheit. Glücklicherweise hat aber die fragliche verkehrte, ja gradezu abgeschmackt zu nennende Meinung nie praktisch in dem Geiste des Cartesius, sondern nur in den Köpfen derjenigen existirt, die über seine Philosophie nach den Worten statt nach dem Sinne berichtet haben. Die deutliche und klare Vorstellung, in welcher er die Bürgschaft der Wahrheit erblickte, war, wie er sie auch selbst unzureichend definiren mochte, dennoch keine andere als diejenige, auf welcher die Einsicht in die Wahrheit der mathematischen Grundsätze beruht. Es ist also nicht die Deutlichkeit und Klarheit der Vorstellung überhaupt, sondern die Deutlichkeit und Klarheit, mit welcher eine Beziehung oder ein Verhältniss als grade so und nicht anders fassbar gedacht wird, was als Kriterium des Wahren gelten soll. Hätte Descartes den Begriff der Wahrheit in Rücksicht auf die mathematischen Axiome selbst noch weiter untersucht, so würde er wahrscheinlich zu einer dem Missverständniss weniger ausgesetzten Formulirung seiner Meinung gelangt sein. Es kann aber auch ohnedies nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, dass er die unmittelbare Ueberzeugungskraft der mathematischen Grundsätze vor Augen hatte, als er ganz im Allgemeinen die Wahrheit der Vorstellungen zu kennzeichnen versuchte.

4. Die berühmteste metaphysische Anwendung des universellen Zweifels ist die an der Spitze der Meditationen am weit-

läufigsten ausgeführte Vorbereitung des Satzes: „Ich denke also bin ich“ (Cogito ergo sum). Eine kurze, im Wesentlichen bereits alles Spätere enthaltende Darstellung dieses metaphysischen Fundaments findet sich auch in der ersten Veröffentlichung, nämlich im vierten Abschnitt der Schrift über die Methode. Dort ist in einem auch stilistisch beweglicheren Französisch die Summe der „Meditationen“ bereits vorweggenommen. Der angeführte berühmte Satz wird auch dort hinreichend entwickelt. Man kann daher die Freunde originaler Kenntnissnahme der Quellen grade auf diese ursprünglichste Fassung verweisen, ohne sich einer Unterschätzung der Einleitung der späteren lateinischen Schrift schuldig zu machen. Hiezu kommt noch, dass die Meditationen zu fünf Sechsteln ihres Inhalts als theologische und von den Nachwirkungen der Scholastik zeugende Schrift dem heutigen gereifteren Urtheil nicht mehr entsprechen. Sie sind, abgesehen von der rein philosophischen Entwicklung des Fundamentalsatzes, nur noch von theologischem Interesse. Der Beweis des Daseins des Gegenstandes der Gottesvorstellung und einer Seele, die als für sich bestehendes Ding (Substanz) von dem ausgedehnten Körper getrennt und abtrennbar vorzustellen sein soll, ist das Ziel der Cartesischen Metaphysik. Hätte sie keinen Ausgangspunkt, der besser wäre als dieses Ziel, d. h. besser als der fragliche Beweis, so würde man heut von ihr in der ernsthaften Philosophie nicht mehr zu handeln haben.

Was zunächst die Ermöglichung des Zweifels an Allem anbetrifft, so wusste Descartes, dass nicht nur die ganze Aufraffung des Geistes, sondern auch die volle Energie eines ganzen auf dieses Ziel hinsteuernden Lebens dazu gehörte, um auch nur eine grössere Anzahl der gröberen Vorurtheile ablegen zu können. In metaphysischer Beziehung glaubte nun aber der Philosoph schliesslich einfürallemal fertig geworden zu sein. Er glaubte eine Wendung zu kennen, durch welche auch Andere sofort auf denselben Standpunkt zu gelangen vermögen würden. Er sagte sich, dass jede erdenkbare Täuschung, die möglicherweise in unserm Denken und Vorstellen eine unerkannte Rolle spiele, im Allgemeinen dadurch in Zweifel gezogen werden könne, dass man jede bestimmte Wahrheit, die man bisher angenommen habe, als möglicherweise unwahr ansehe. Diese Operation soll sogar die Wahrheiten der Mathematik nicht unberührt lassen. Sie soll aber ganz besonders durch die Ueberlegung gefördert werden, dass der Traum in

vielen Beziehungen der Wirklichkeit gleiche. Es müsse daher auch in Frage gestellt werden, ob es in der That einen Raum und Körper gebe, ja ob der eigne Leib in dem Sinne vorhanden sei, in welchem man ihn als eine wirkliche Körperlichkeit vorstelle. Auch sei es nützlich, die Kraft des Zweifels dadurch zu verstärken, dass man die Fiction zu Hülfe rufe, es habe ein höchstes maliciöses Wesen es sich zur besondern Aufgabe gemacht, uns Menschen irrezuleiten. Um uns gegen diesen täuschenden Dämon und seine mannichfaltigen Künste sicherzustellen, würden wir zunächst jede bestimmte Idee, sie betreffe was sie wolle, als Werk jenes höchsten Betrügers ansehen und nachsuchen müssen, ob wir nicht irgend etwas auffinden, was auch bei dieser Voraussetzung als über allen Zweifel erhaben und frei von jeder Möglichkeit des eignen oder fremden Truges bliebe.

Die sämmtlichen Zweifelsgründe des Cartesius sind weit entfernt, Erzeugnisse der blossen Willkür zu sein. Wenn er die Existenz des Leibes in Frage stellte, so leitete ihn nicht etwa vorzugsweise die Tradition des Pyrrhonismus, sondern in erster Linie die eigne Beobachtung. Er hatte auf seinen Kriegszügen bemerkt, wie Soldaten, denen Gliedmaassen abgenommen waren, über Schmerzen an denjenigen Organen und an Stellen klagten, die ihnen völlig fehlten. Was wir heute physiologisch nach dem Gesetz der excentrischen Erscheinung als nothwendige Localisirung eines Nervenreizes erklären, aber hiemit dennoch nicht zu einer metaphysisch gleichgültigen Thatsache machen, musste um so mehr den Denker von damals zu kühnen Zweifeln anregen. Den Gipfelpunkt erreichte diese Betrachtungsart bei ihm in jener verhältnissmässigen Gleichstellung des Träumens und Wachens und in der hieran geknüpften Idee, dass wir im Wachen der Art unseres Seins ebensowenig gewiss sein könnten, wie im Traume. Im letzteren liege kein Element, welches uns über die Illusion des Träumens innerhalb des Traumzustandes selbst aufzuklären vermöge. Man sei daher auch nicht berechtigt, das Dasein, welches wir als die volle Wirklichkeit unseres Lebens vorstellen, ohne Weiteres als in sich völlig gewiss gelten zu lassen.

Ganz wie die eben gekennzeichneten Tropen dürfte auch die Fiction des allmächtigen Täuschers nicht als eine unnütze Willkür des Cartesischen, fast mehr als vorsichtigen Geistes anzusehen sein. Alles was von diesem rastlosen Gemüth ergriffen und umfasst worden war, trug den Stempel des warmen Affects. Die

Wallfahrt zu der heiligen Jungfrau von Loretto, die Descartes, wenn auch verhältnissmässig jung, doch erst nach seinen Kriegszügen in Erfüllung eines Gelöbnisses ausführte, darf als Zeugniss für seine Art und Weise nicht übersehen werden. Grade weil das Jesuitencolleg, auf dem er seine ganze bis zum sechzehnten Jahre dauernde Vorbildung erhalten hatte, für die Gestaltung seiner Ideen und Affecte nicht gleichgültig geblieben sein kann, sind wir um so mehr berechtigt, bei ihm im dritten Jahrzehnt seines Lebens noch allerlei Anschauungen für aufrichtig zu halten, die sonst keinen Glauben finden dürften.

Aus diesen Gründen sind wir denn auch überzeugt, dass Descartes zu der Voraussetzung einer Macht, die uns absichtlich täusche, nicht ohne affective Veranlassung gelangt sei, und dass die Form der gelegentlichen Fiction, die er wählte, nur die Hülle war, um nach einer gewissen Seite hin den Ernst dieses Gedankens nicht allzu greifbar hervortreten zu lassen. Uebrigens ist grade dieser Wendung gegenüber nachher die Art, wie Cartesius den Mangel der Arglist in dem Gottesbegriff zu seinen weiteren Deductionen benutzt, nur um so kennzeichnender. Es wird nämlich, um hier einmal den in dieser Beziehung treffenden Ausdruck Schopenhauers zu brauchen, „auf den Credit Gottes" später von unserm Denker Allerlei zugelassen, was ohnedies nach den eignen Grundsätzen des Cartesius als unbewiesen gelten müsste. Dahin gehört besonders die sogenannte Realität der Aussenwelt, und es ist in dieser Beziehung in den fraglichen Raisonnements einzig und allein der Umstand entscheidend, dass Gott uns doch nicht könne täuschen wollen.

5. Von der grössten Wichtigkeit ist das Verständniss der Art und Weise, wie bei Cartesius der Uebergang vom Negativen zum Positiven d. h. vom universellen Zweifel zu jenem Satze gemacht wird, dem der Zweifel nichts mehr soll anhaben können. Der nach allen Richtungen zweifelnde Gedanke besinnt sich gleichsam auf sich selbst. Er erkennt, dass um ihn und um das Bewusstsein, dessen Träger er ist, alle Zweifel so zu sagen wie um einen festen Mittelpunkt kreisen. Hiedurch gewinnt er einen Standpunkt, den man in einem gewissen Sinn als heliocentrisch bezeichnen könnte. Das Sein des Denkens ist das beharrliche Etwas, welches allen Zweifeln gegenüber bestehen bleibt. Es kann sich nicht selbst in Frage stellen; denn dieser Act würde nur ein neuer Beweis seiner Existenz sein. Es ist mithin das

Denken sich seiner selbst mit unmittelbarer Gewissheit bewusst. Gleichgültig gegen alle Beziehungen und Verhältnisse, über die eine bejahende oder verneinende Antwort möglich ist, bleibt das Denken selbst als etwas Unerschütterliches unanfechtbar. Die Verhältnisse anderer Existenzen zu ihm mögen auf die eine oder auf die andere Weise gedacht werden; das Denken in seiner unmittelbaren sich selbst gewissen Thätigkeit bleibt stets der feste Ausgangspunkt all solcher Bestimmungen. Im Sinne des Erfinders der analytischen Geometrie würde man sogar sagen können, es sei das Denken in seiner Alles auf sich beziehenden Thätigkeit gleichsam das Coordinatensystem der metaphysischen Orientirung und Ortsbestimmung. Was dem Geometer die drei sich rechtwinklig schneidenden Ebnen oder die sonst gewählten, als fest vorausgesetzten Oerter leisten, das ist für die einheitliche Bestimmung aller metaphysischen Beziehungen gleichsam der Ort des Gedankens. Das Denken selbst ist das Sein, an welchem alles übrige Sein erst mittelbar durch die Angabe von Beziehungen und Verhältnissen gemessen wird. Im Rahmen des Denkens muss jede Wirklichkeit angetroffen werden können, die überhaupt für das Bewusstsein in Frage kommen oder, mit andern Worten, zu unserer oder irgend einer von uns erdenkbaren Welt gehören soll. Das Denken in seiner allgemeinsten Thätigkeit ist das Unmittelbare, dessen wir uns nicht erst durch Schlüsse zu vergewissern haben. Es ist das Sein, dessen wir ohne Weiteres gewiss sind. Diese Gewissheit des Denkens von seinem eignen Sein ist nach Cartesius eine so einfache Vorstellung, dass ihr der Zweifel, der selbst die mathematischen Axiome nicht verschont, nicht das Mindeste soll anhaben können. Sie ist kein Schluss, sondern eine unmittelbare Conception. Die Einsicht in die Wahrheit derselben ist nicht nur kein Syllogismus, sondern noch einfacher als diejenige der ebenfalls nicht syllogistisch vermittelten mathematischen Axiome. Der Satz „Ich denke mithin bin ich“ hat hienach eine ähnliche Deutlichkeit, wie der Grundsatz, dass jede Grösse sich selbst gleich sei. Nur soll er noch den Vorrang haben, der gewisseste von allen zu sein, da er bestehen bleibe, auch wenn man in Frage stelle, dass zwei und drei fünf machen.

Mehrere Gegner des Cartesius hatten in ihren Einwendungen jenen Satz als einen syllogistischen Schluss verstanden. Sie hatten vorausgesetzt, es sei von dem Obersatz auszugehen, dass Alles,

was denkt, sei. Durch die Subsumtion des Untersatzes, dass ich denke, soll dann der Schlusssatz, dass ich sei, gewonnen worden sein. Diese Anschauungsweise war offenbar eine von dem ärgsten Missverständniss oder üblem Willen zeugende Unterschiebung. Cartesius konnte die Regeln des syllogistischen Schliessens unmöglich grade da vorausgesetzt haben, wo er erst die Bürgschaften aller Wahrheit aus dem unmittelbar Gewissen entwickeln wollte. Auch hat er sich in den fraglichen Controversen, die seinen „Meditationen" beigefügt sind, deutlich genug darüber ausgesprochen, dass sein fundamentaler Satz eine unmittelbare Erkenntniss repräsentire.

6. Zur Kritik des erläuterten Fundamentalsatzes der Cartesischen Metaphysik ist es erforderlich, den Sinn desselben noch nach einigen Seiten hin zu erwägen, die sein Urheber nicht ausdrücklich berührt hat. Die oberflächlichste und am wenigsten feine Wendung, deren sich aber die Historiker mit einer gewissen Vorliebe bemächtigt haben, ist die Hinweisung auf den Umstand, dass in allem Zweifel doch das Zweifeln selbst als gewiss bestehen bleibe. Wir haben absichtlich vermieden, die von uns beigebrachte Reproduction der Cartesischen Gedankenbewegung durch die Einmischung dieses seines Arguments zu stören, welches offenbar nur an die gröbere Auffassung adressirt ist. Die Nachlässigkeit der fraglichen Berufung hat sich durch die abgeschmacktesten Einwendungen gerächt. Man hat geltend gemacht, dass in jeder beliebigen Thätigkeit eine Bürgschaft des Seins liege. Man könne aus dem Spazierengehen ebendasselbe entnehmen, was Cartesius im Denken finde. Mit derartigen Anfechtungen hat man nun aber nur zu erkennen gegeben, dass man noch gar nicht gemerkt hatte, um was es sich eigentlich handelte. Nicht blos eine Bürgschaft, sondern auch ein Maass des Seins sollte aufgefunden werden. Das Denken wurde als dasjenige Sein ergriffen und festgehalten, an welchem sich alle andere Wirklichkeit offenbar zu messen haben würde. Das Denken konnte eben darum als der festeste Ausgangspunkt gelten, weil wir uns seiner unmittelbar bewusst sind. Mit Recht zählte Cartesius zum Denken jeden Zustand des unmittelbaren Bewusstseins. Keine Empfindung und keine Vorstellung kann als solche, d. h. als blosser Bestandtheil unseres Denkens, in ihrer Realität bezweifelt werden. Nicht die Thatsache, dass etwas Element meines Bewusstseins ist, dass ich also z. B. diese oder jene Empfindung habe, lässt sich bezweifeln,

sondern nur was ausserhalb der Unmittelbarkeit des Bewusstseins auf Grund der Empfindung in dieser oder jener Daseinsweise vorausgesetzt wird, kann in Frage gestellt werden. Im Denken hat also als Denken, d. h. als Zustandselement des Bewusstseins Alles und Jedes eben die Wirklichkeit des Denkens. Hiebei ist jedoch nicht zu übersehen, dass es sich in diesem Sein eben nur um die allgemeine Existenz des Denkens, d. h. um das Denken ohne Rücksicht auf dessen besondere Unterschiede handelt. Sein bedeutet in diesem Sinne eben nichts weiter als Denken. Dasjenige Sein, dessen Gewissheit verbürgt ist, erfasse ich eben dadurch, dass ich das Denken als etwas erkenne, wovon durch keine Wendung und in keiner Weltvorstellung abstrahirt werden kann. Es ist mithin auch der Einwand, dass jene grösste aller Gewissheiten, von der Cartesius ausgehen will, nur im Denken und daher auch nur während des Denkens Gültigkeit habe, nicht im Mindesten erheblich. Sobald nämlich das Denken gar nicht mehr im Spiel ist, handelt es sich auch nicht mehr um Theorie, um Wahrheit, oder um Fragen der Welt- und Lebensvorstellung. Für die Gedankenlosigkeit giebt es weder gute noch schlechte Metaphysik. Der Zweifel wie das Wissen und der ganze Gegensatz von Irrthum und Wahrheit haben nur Sinn unter Voraussetzung des Denkens. Das letztere ist daher stets der Ausgangspunkt, bei welchem alle Fragen und Aufgaben zur Entstehung gelangen, und es ist ebenso die letzte Instanz, bei welcher sie ihre endgültige Beantwortung und Lösung zu suchen haben.

Hienach war Descartes im vollsten Recht, wenn er das Denken selbst nicht erst in seiner Existenz verbürgen zu müssen, sondern in ihm selbst die letzte Bürgschaft für alles Wissen von irgend einem Dasein zu finden glaubte. Dagegen griffen seine weiteren Operationen sofort willkürlich über die reine Denknothwendigkeit hinaus und führten Vorstellungen ein, die in ihrer Begründungsart und in ihrem Inhalt dem heutigen Standpunkt als starke Naivetäten gelten müssen. Zunächst entstand aus der blossen Voraussetzung des Denkens, gegen die sich nichts einwenden lässt, die Annahme eines denkenden Dinges (substantia cogitans), die noch zu den rohesten Formen der Hypostasirung gerechnet werden muss. Aus dem Denken wurde ein denkendes Etwas gefolgert, und dieses denkende Etwas verwandelte sich sofort in die volksmässige Vorstellung einer Seele. Es wäre

schon ein metaphysischer Uebergriff gewesen, wenn Descartes sich damit begnügt hätte, aus dem Denken das beharrende Ich ableiten zu wollen. Die Vorstellung von einem zu Grunde liegenden Ich oder, mit andern Worten, von einem Subject des Denkens enthält bereits den Hauptfehler, der sich in der Vorstellung einer denkenden Substanz eigentlich nur deutlicher ausgedrückt findet. Es ist einer kritischen Metaphysik nicht erlaubt, das Denken in einem Ich als seiner bleibenden Grundlage, Ursache oder Quelle zu verdinglichen. Der Begriff des Ich muss vielmehr so gefasst werden, dass das Ich nicht als Ursprung sondern als Ergebniss von Bewusstseinsbestimmungen angesehen wird. Wie man aber auch in dieser Beziehung urtheilen möge, in keinem Fall ist es gestattet, ein denkendes Etwas als beharrliche Grundlage vorauszusetzen. Der Begriff einer denkenden Substanz ist nichts als eine falsche Uebertragung der Vorstellung, die man von der Materie hegt, in ein Gebiet, auf welchem etwas in ähnlicher Weise Dauerndes bisher noch gar nicht nachgewiesen werden konnte. Aus solchen falschen Folgerungen ist auch die ursprünglich beengte Haltung des Cartesischen Denkens und überdies der wichtige Umstand ersichtlich, dass er seinen obersten Grundsatz nicht in der Reinheit und Strenge vorgestellt habe, wie wir ihn darzustellen vermochten. Das Denken einer aussergedanklichen Wirklichkeit, die mit dem Verlöschen menschlichen Denkens oder irgend eines sonst vorausgesetzten Denkens nicht hinschwindet, — dieses Denken der gedanklich unbedingten Sachlichkeit der Dinge, der Welt, also alles Seins, dem die empfindende Thätigkeit eben nur hinzugefügt ist, enthält zwar selbst den Begriff der vollen Wirklichkeit letzter Instanz, greift aber eben hiemit auch über jedes Bewusstsein hinaus. Die Vorbedingung, dass der Begriff des ungedachten Seins eben auch ein Begriff, also ein Bestandtheil des Bewusstseins sein muss, ist für die Hauptsache nicht entscheidend. Das Denken kommt eben mit diesem Begriff an seine scharfe Grenze, d. h. dahin, wo es mit dem Sein nicht etwa zusammenfällt, aber wohl einen wichtigen Punkt und zwar den eigentlichen Ausgangspunkt aller Wahrheit gemein hat, — einen Ausgangspunkt freilich, welcher, alles Anscheins von Aehnlichkeit ungeachtet, doch der Meinung von Descartes diametral entgegensteht.

7. Die Existenz einer Seele und eines Gottes ist für Cartesius,

wie schon oben erwähnt, das scholastische, sogar auf dem Titel angekündigte Ziel seiner Meditationen und seiner eigentlichen Metaphysik gewesen. Nebenbei ist als Grundlage für diese Zwecke eine Wendung aufgestellt worden, die, abgesehen von den Diensten, zu denen sie zunächst bestimmt war, auch an sich selbst eine rein metaphysische Bedeutung gewonnen hat. Auf der letzteren Thatsache ruht der ganze philosophische Ruhm des Cartesius. Ohne sie würde dieser sonst hochstehende Forscher grade im Gebiet der engern Philosophie auch nicht im Mindesten als Reformator der Methode, sondern selbst noch völlig als ein nach Art der Scholastiker verfahrender Denker zu betrachten sein. Ja selbst jene Thatsache würde nicht das Gewicht haben, welches ihr wirklich zukommt, wenn nicht der metaphysische Fundamentalsatz ein Ergebniss des methodischen Zweifels gewesen wäre. So aber kann das weitere System völlig hinfällig sein und dennoch die methodische Wendung an sich selbst als eine Art Errungenschaft des menschlichen Geistes gelten. Die einzelnen metaphysischen Aufstellungen des Descartes belehren uns nur über Traditionen, denen er folgte, und über Vorurtheile, die er nicht abzustreifen vermochte. In dieser Richtung ist seine Philosophie nur als ein Echo der mittelalterlichen Scholastik anzusehen. Der alte ontologische Beweis, den Anselmus vom Dasein eines Gottes gab, hat verhältnissmässig mehr für sich, als der Cartesische, der im Grunde nur als eine misslungene Variante jener alten Wendung betrachtet werden kann. Auch tritt bei dem neuern Philosophen die ganze Schwäche eines derartigen Beweisens noch deutlicher hervor. Er geht nämlich von der Idee eines Wesens aus, welches vollkommener sei, als das denkende Ich. Dieses Ich nehme wahr, dass es mangelhaft und nicht Alles in Allem sei. Diese Idee eines vollkommenen Wesens sei nun zwar zunächst blos Gedanke; allein die ihr entsprechende Wirklichkeit liege insofern schon in jener Conception, als die letztere ja nicht aus Nichts stammen könne. Das Bild der grösseren Vollkommenheit könne in uns nur von etwas erzeugt werden, was ausser uns existire und wirklich vollkommener sei als wir selbst. Mit ähnlichen Gründen würde es, wie man sofort sieht, leicht sein, auch die Existenz eines Teufels zu erweisen. Man brauchte hiezu nur positiv von den Mängeln der menschlichen Natur auszugehen und direct auf die Ursache solcher Mängel loszusteuern. Das Bild aller Unvollkommenheit oder aller Schlechtig-

keit könnte so ganz wohl die Grundlage eines ontologischen Beweises abgeben.

Wir halten uns nicht gern mit Untersuchungen auf, die einem völlig überwundenen Standpunkt der Verstandesbewegung angehören. Die Geschichte der Chemie wird, wo sie kann, die Alchymie möglichst auf sich beruhen lassen und sich nur da mit derselben beschäftigen, wo beide Gebiete, dasjenige der Superstition und dasjenige der Wissenschaft, ineinander verschlungen gewesen sind. Etwas Aehnliches ist nun bei aller neuern Philosophie der Fall, insoweit dieselbe den Gottesbegriff oder die Seelenvorstellung zum Gegenstand hat. Manche Darsteller legen daher auch in dem Bericht über die Cartesische Philosophie das Hauptgewicht auf seinen Dualismus von Leib und Seele, von ausgedehntem und denkendem Sein, sowie von Gott und Welt. Diese Gegensätze gehören sämmtlich zusammen, sind von einer und derselben Natur und entspringen aus einem und demselben Urtypus. Die Wurzel des letzteren ist die Vorstellung von dem Verhältniss des Denkens zu dem, was nicht Denken ist. Die Seelenvorstellung wird also das Urbild für das Verhältniss des Cartesischen Gottes zur Cartesischen Welt. Ueberall herrscht die scharfe Spaltung und ausgeprägte Doppelheit des Daseins. Das Wesen des Körperlichen besteht in der Ausdehnung und in der Empfänglichkeit für äussere mechanische Bestimmungen durch Druck und Stoss. Das Maschinenmässige erstreckt sich nach der in diesem Punkt verhältnissmässig consequenten Theorie bis in alle Thätigkeiten des menschlichen Wesens, die nicht dem eigentlichen Denken angehören und also nicht das repräsentiren, was als Unterschied des Menschen vom Thier vorausgesetzt wird. Nicht nur die Thiere sind fast blosse Maschinen, sondern auch der Mensch ist es insoweit, als nicht die Functionen jener gesonderten und gleichsam nur angefügten denkenden Seele in das Spiel kommen. Die letztere ist gänzlich ohne Ausdehnung gedacht. Der Punkt, in welchem sie sich mit dem Leibe berührt, soll in der Zirbeldrüse als demjenigen Organ zu suchen sein, welches, weil es nicht gedoppelt, sondern nur einfach vorhanden wäre, auch allein der einfachen, untheilbaren Seele zum Angriffspunkt der erforderlichen Einwirkung dienen könnte. Hienach residirt also die Seele in einem streng mathematisch gedachten d. h. ausdehnungslosen Punkt des Gehirns.

8. Die Realität der Aussenwelt wird von Cartesius aus der

Gottesvorstellung entwickelt. Hierüber darf man sich nicht wundern, da nach ihm die Gottesidee mit eben solcher Klarheit und Deutlichkeit der Ueberzeugung in uns vorhanden sein soll, wie der oberste metaphysische Fundamentalsatz, nach welchem das Denken seiner eignen Realität unmittelbar und unbedingt gewiss ist. An das Denken schliesst sich die Seelenvorstellung, an die letztere die Gottesconception, und aus dieser wird dann wiederum Allerlei und vornehmlich das Untrügliche des wachen Wirklichkeitsbewusstseins abgeleitet. Es soll nämlich eine radicale Täuschung in dieser Beziehung um der Existenz eines Gottes willen unmöglich sein, da es dem Begriff eines solchen vollkommenen Wesens völlig widersprechen würde, uns zu hintergehen. Die Schwächlichkeit dieser Wendung, durch welche Cartesius der Erinnerung an das Traumartige der Wirklichkeit ihre zum Zweifel antreibende Kraft nehmen will, bedarf keiner besondern Blosstellung. Einerseits ist der Gottesglaube stets die schlechteste Grundlage wissenschaftlicher Beweisführungen gewesen; andererseits ergiebt die Voraussetzung seines Gegenstandes noch keineswegs diejenige Wahrheit, um deren Sicherung sich Cartesius auf diesem Wege bemühte. Gesetzt nämlich, wir gelangten, wie ein Kant dies von sich glaubte, irgend einmal zur Auflösung des trügerischen Elements in dem Vorstellen der Aussenwelt, so könnte ein heutiger Cartesius ja getrost annehmen, dass die böse Absicht oder, um mit den Juristen zu reden, der Dolus bei seinem Gotte ebensowenig im Spiele gewesen sei, als bei irgend einem andern Irrthum, dessen Auflösung der Menschheit zu irgend einer Zeit gelingt. Ja selbst eine ewige Täuschung könnte allenfalls aus guten Absichten erklärt werden. Die ganze Welt könnte ja auf Illusion gebaut sein und das Leben grade hiedurch seinen Reiz erhalten haben. Doch wir wollen uns nicht weiter auf der Linie der Cartesischen Gedanken dieser Gattung bewegen. Genug, dass man an diesem Beispiel zu erkennen vermag, wie weit der übrigens bedeutende Denker nach dieser Seite hinter einem Bruno zurückstand.

Soweit in den Schriften unseres Philosophen die wissenschaftliche Methode an sich selbst oder in naturphilosophischen Anwendungen dargelegt wird, sind sie noch jetzt eine anregende Lectüre. Auch das dritte metaphysische Hauptwerk, die „Principien der Philosophie“, enthält in der Richtung auf Naturphilosophie manches noch heute Beachtenswerthe. Die Sätze von der Erhaltung der-

selben Menge Materie und von der Beharrungskraft, die auch zur Ruhe eines Körpers erforderlich sei, werden zwar gegenwärtig in viel weiterem Umfang und von viel allgemeineren Gesichtspunkten aus entwickelt, sind aber nichtsdestoweniger vorzügliche Beurkundungen des ersten Entstehens jener Naturphilosophie, die in der engsten Verbindung mit der modernen Naturforschung erwachsen ist. Die kosmischen Wirbel, die später dem Newtonschen Gravitationssystem weichen mussten, hatten wenigstens das Verdienst, eine Vorstellungsart zu sein, durch welche vor der Erkenntniss der exacten quantitativen Verhältnisse ein halb poetisches Bild des Universums auf Grundlage des Kopernikanischen Gedankens ermöglicht wurde. Der oben erwähnte Titel der Gesammtarbeit „Die Welt", von der erst lange nach dem Tode des Philosophen durch ein Bruchstück eine genauere Vorstellung an die Oeffentlichkeit gelangte, ist ein entscheidendes Zeugniss für die vorherrschende Richtung seines Geistes. Haben wir auch nur den Tractat über das Licht (Le monde ou traité de la lumière), um uns über das ursprüngliche Ganze der Cartesischen Naturauffassung zu orientiren, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, dass für den Philosophen Mathematik und Naturwissen ursprünglich mehr Reiz hatten, als die metaphysisch theologischen Conceptionen. In den letztern suchte er sich eigentlich nur über diejenigen Vorstellungen Rechenschaft zu geben, die von dem ihm anerzogenen Glauben her in seinem Geiste übriggeblieben waren, und die er daher für unablegbar und gleichsam eingeboren hielt. Er entsprach also, indem er dieselben philosophisch abzuleiten versuchte, offenbar nur einem Bedürfniss der rationellen Vertheidigung dessen, was er nicht zu überwinden vermochte. Seine theologische Metaphysik war daher eine Art Nothbehelf, während sich die volle positive Kraft seines Geistes auf die Methode, die Mathematik, Physik und Naturphilosophie richtete.

Will man in letzterer Hinsicht noch näher unterscheiden, so herrschte in Descartes allerdings weit mehr der reine Mathematiker als der Physiker oder eigentliche Forscher vor. Sein Bestreben, Alles aus allgemeinen Begriffen abzuleiten, machte ihn unfähig, die Galileische Methode und deren Ergebnisse zu verstehen. Er hat sich dem grossen Urheber der Fundamente des physikalischen Wissens gegenüber ähnlich verhalten, wie Franz Bacon gegen die Kopernikanische Wahrheit. Während den Letzteren der grobe

Faden und die mathematische Entblössung seiner Empirie zu höhern Einsichten unfähig machten, ist von der ganz entgegengesetzten Seite Descartes durch die Eitelkeit auf blosse Begriffsausspinnungen gehindert worden, in den Fallgesetzen und überhaupt in der neuen Wissenschaft Galileis etwas zu finden, was mehr als in die Luft gebaut wäre und wovon er selbst der Urheber hätte sein mögen. Diese Verkennung der von ihm wirklich gelesenen entscheidendsten und am meisten schöpferischen Werke Galileis ist vielleicht in der ganzen Geschichte der Wissenschaften das wichtigste Beispiel, durch welches die ablenkenden und schädlichen Wirkungen einer sich auf blosse Begriffsgespinnste beschränkenden und in ihnen Alles enthalten wähnenden Speculation erläutert werden können. Das Nähere hierüber und namentlich die wörtlichen Aeusserungen des Cartesius über Galilei findet man in meiner Geschichte der Principien der Mechanik. Dort ist auch die ganze Art von Naturphilosophie des Französischen Denkers in ihren vorherrschend unhaltbaren Bestandtheilen gekennzeichnet und das verwerfende Urtheil seitens des hier am meisten competenten Huyghens in seiner ganzen Schärfe an das Licht gezogen. Dieser würdigste Nachfolger Galileis, der in seiner Art des Denkens dem durch den Zufall äusserlich grösserer Resultate begünstigten Newton vorzuziehen ist, hat, obwohl selbst in Cartesianischer Philosophie gebildet, die kosmische Philosophie, wie sie besonders in den „Principien" Descartes ausgemalt ist, als ein Gewebe von leichtfertigen Gründen und Dichtungen bezeichnet. In der That hat die Virtuosität des Französischen Denkers stets in einem fast ausschliesslich subjectiven Spiel mit allgemeinen und meist voreiligen Conceptionen bestanden. Er wollte erst wissen, was die Schwere nach apriorischen Begriffen sei, ehe er sich auf Erkenntnissgewinnung über dieselbe einliesse. Dieser Grundfehler hat nun aber auch freilich da, wo das rein subjective Verfahren am Orte ist, geniale Züge zur Seite, und auf diese muss man wieder hinblicken, wenn man sich mit der colossalen Einseitigkeit des sonstigen Verhaltens einigermaassen versöhnen will.

In der oben angeführten Arbeit über die Leidenschaften hat Cartesius gezeigt, dass er auf diesem eminent aber auch höchst subjectiv philosophischen Gebiet, auf welchem später Spinoza seine grössten Verdienste erwarb, Auseinandersetzungen von beachtenswerther Originalität zu liefern vermochte. Er reducirte

die Affecte auf ein halbes Dutzend Grundformen, an deren Spitze er den Affect der Bewunderung (einschliesslich des zugehörigen Gegensatzes) stellte. Er schloss diese ganze Abhandlung mit der Hinweisung auf die Thatsache, dass von den Leidenschaften das Glück oder Unglück des Lebens abhänge. Er verwarf, was nie vergessen werden sollte, keine einzige der Gemüthserregungen als völlig schlecht, sondern ging von der Ansicht aus, dass jede derselben nach dem Maass, in welchem sie thätig sei, gute oder schlimme Wirkungen haben könne. Hiemit hat Cartesius der Betrachtungsart Spinozas vorgearbeitet, der das System der Affecte gleich jedem andern Mechanismus zergliederte und die Rolle der einzelnen Maschinentheile nachzuweisen versuchte.

9. Der Umstand, dass die bedeutendsten Zeitgenossen das metaphysische System des Cartesius und namentlich den Inhalt der Meditationen nicht gelten liessen, erklärt sich leicht. Selbständige Naturen wie Gassendi und ganz besonders Hobbes konnten unmöglich dem metaphysischen Fundamentalsatz, wie sich derselbe unmittelbar gab, ihren Beifall zollen. Zu Letzterem würde eine Fähigkeit der Zergliederung gehört haben, die tiefer in die leitende Idee einzudringen und sich von dem Kern der Sache eine bessere Rechenschaft zu geben vermocht hätte, als ihr Urheber selbst. Derartiges war aber weder von der Anschauungsweise eines Gassendi noch von der eines Hobbes zu erwarten, und es ist daher die verneinende Haltung, die sie in ihren den Meditationen von Cartesius selbst angehängten Bemerkungen eingenommen haben, etwas sehr Natürliches. Gegenseitige Verständigung und Belehrung war um so weniger möglich, als derjenige, welcher den speculativ höheren Standpunkt einnahm, kein sonderliches Verständniss für die Gedankenhaltung der Gegner zeigte und in seinen eignen Auslassungen keineswegs ein gewisses Maass von Unklarheit zu überwinden vermochte. Sein Fundamentalprincip war nicht blos jener haltbare Kern, den wir oben von der Schaale befreit haben, sondern wurde von ihm in einer Weise vertheidigt, die den spiritualistischen Hintergedanken fast zur Hauptsache machte. In diesem Sinne hat es aber nicht einmal an Spinoza einen Vertreter gefunden.

Die Cartesianer selbst sind nicht eine sonderlich angenehme Erscheinung. Abgesehen von der Naturphilosophie, um welche sich die specifischen Metaphysiker am wenigsten kümmerten,

spielten in den Reihen der übrigen d. h. der theologisch metaphysischen Anhänger des Verfassers der Meditationen die Lehren von einer abgesonderten Seele und von der Art ihrer Einwirkung auf den Leib eine uns heute kaum interessirende Rolle. So bildete z. B. ein Professor Geulinx die in philosophischer Beziehung mehr als wunderliche, vom theologischen Standpunkt aber den Cartesischen Ideen am besten entsprechende Lehre aus, welche man noch heute Occasionalismus zu nennen pflegt. Hienach soll auf Veranlassung eines Reizes oder Vorganges im Körper die unerklärliche Uebereinstimmung des letztern mit der in ihm für sich abgesondert residirenden Seele durch das vermittelt werden, was ja auch schon von Cartesius den beiden Substanzen übergeordnet worden war, nämlich durch „Gott". Wir sind es also nicht, d. h. in jener Sprache, nicht unsere Seelen sind es, welche sehen, hören oder überhaupt empfinden, sondern es wird jedesmal im einzelnen Fall die Dazwischenkunft „Gottes" nothwendig. Andernfalls könnte nach dieser Vorstellungsart weder jenes Seelending mit dem Körper, noch der Körper mit jenem Seelending etwas gemein haben. Die Thätigkeiten des einen würden denen des andern nicht entsprechen und zwei Reiche für sich bilden. Nach diesem bizarren System, welches dem Cartesius selbst nicht fremd geblieben zu sein scheint, ist jede Handlung, z. B. das Aufheben des Arms, nur durch specielle allerhöchste Dazwischenkunft denkbar. Ein weiteres Eingehen oder gar eine mit ernster Miene sich über den Gegenstand verbreitende Kritik wird der gebildete Leser nicht erwarten, und was sich in philosophischen Kreisen an Rohheiten auch noch zu unserer Zeit in einem ähnlichen Genre vorfindet, entzieht sich gern jeder verstandesmässigen Untersuchung und mag daher als unter der Kritik unangefochten bleiben. Wenigstens hat es keinen Anspruch, in der Nähe eines Cartesius, also einer mit Rücksicht auf die Zeitumstände respectablen geschichtlichen Umgebung irgendwie näher berücksichtigt zu werden.

Dagegen haben wir noch einen verhältnissmässig selbständigen Cartesianer, nämlich Malebranche aus Paris (1638—1715) und dessen Schrift „Von der Nachsuchung der Wahrheit" (De la recherche de la vérité) zu erwähnen. Dieser Bewunderer des Cartesius schrieb ganz entschieden vom Standpunkt einer katholischen Auffassung und bildete ein Gemisch von Mystik und bedingter Skepsis aus, mit welcher letzteren er ebensowohl als mit

seinen mechanischen Zerlegungen der Gehirnfunctionen stets an dem erforderlichen Punkt Halt zu machen wusste. Besonders bekannt ist der von ihm mystisch gefasste Satz, dass „wir alle Dinge in Gott sähen", und dass dieser „der Ort der Geister", wäre. Spinoza hat eine seiner Ideen ähnlich, aber etwas rationeller formulirt. Malebranche brauchte jenen Satz, um ungeachtet des Cartesischen Dualismus die Erkenntniss als möglich erscheinen zu lassen und um ihr ausserdem noch eine höhere Abstammung zu geben.

Die angedeuteten Beschränktheiten, die in der Cartesischen Schule hervortraten, werfen ein grelles Licht auf die innern Schranken der Cartesischen Metaphysik selbst. Erinnern wir uns noch schliesslich, dass derselbe Mann, welcher nicht davor zurückscheute, die Thiere fast ganz zu Automaten zu degradiren, in der Mathematik und innerhalb gewisser Grenzen auch in der Naturphilosophie erheblichere Conceptionen aufzuweisen hat, als in der theologischen Metaphysik und der gänzlich verfehlten, dualistischen und ebenfalls theologischen Psychologie. Vergessen wir nicht, dass es nur eine gewisse Classe von Philosophirern ist, deren Interesse und Sympathien weit lebhafter an jenen aus der theologischen Tradition erklärlichen Verkehrtheiten haften, als an Aufschlüssen über die gelungenen Ideen von der Methode und über die logische Seite des metaphysischen Fundamentalprincips. Sobald jedoch Descartes von rein wissenschaftlicher und rein logischer Seite betrachtet wird, ist nicht zu übersehen, dass er unverhältnissmässig mehr die Eigenschaften eines blossen Mathematikers, als diejenigen eines echt physikalischen Denkers, auch in allen philosophischen Bethätigungen seines Genius entwickelt hat, und dass er in dieser Hinsicht als Typus für die Folgen der Isolirung des rein mathematischen Hantirens oder gar der Untermischung dieser einseitigen Denkweise mit Resten der theologischen Vorstellungs- und Ableitungsart gelten kann.

Zweiter Abschnitt.

Spinozas Systembildung, Lockes kritische Methode und die eklektischen Reflexe bei Leibniz.

Erstes Capitel.

Spinoza. — Anfänge zu einer Theorie der Affecte.

1. Im Jahre 1632 wurden zwei Männer geboren, von denen der eine das in sich geschlossenste Erzeugniss des metaphysischen Systemgeistes, welches die neuere Zeit bis zu den jüngsten Productionen herab kannte, hervorgebracht, der andere den Grund zu derjenigen Methode gelegt hat, aus deren weiterer Entwicklung auch die Schicksale der späteren, sich im engern Sinne kritisch nennenden Philosophie Kantischer Art abzuleiten sind. Spinoza vertritt mit seinem philosophischen Dogmatismus die zunächst am meisten auf dem Festlande vorherrschende, von den Ueberlieferungen der Theologie noch sehr entschieden beeinflusste Art und Weise. Locke repräsentirt dagegen mehr jene Gleichgültigkeit, die unter den politischen Kämpfen auf der Englischen Insel bei den klarer sehenden Geistern in Beziehung auf die theologischen Weltvorstellungen mehr und mehr üblich wurde. Der Eine zieht die formalen Consequenzen seiner eignen religiösen Grundanschauung auch in der Philosophie; er überträgt die Einheit des jüdischen Jehovah in seine Natur- und Weltvorstellung. Der Andere bemüht sich um ein Orientirungsmittel in den metaphysischen und moralischen Streitigkeiten; er untersucht den Verstand und seine Grundvorstellungen, um sich auf diese Weise über die Gegensätze des willkürlichen Dogmatisirens zu erheben.

Man könnte bei Betrachtung dieses Gegensatzes der Ansicht sein, dass die Koryphäen der Methode und Kritik, also zunächst ein Locke, dann ein Hume und allenfalls auch der schon wieder scholastische Kant die echtere Art und Weise für alle Zeit voraushaben, und dass es sich in dem Widerstreit zwischen dem dogmatischen und dem kritischen Verhalten um zwei Aufgaben handle, von denen die eine der andern weichen müsse. Letzteres ist nun aber durchaus nicht der Fall. Die beiden Bestrebungen können nebeneinander hergehen, sich sogar miteinander vereinigen

oder auch einander abwechselnd platzmachen. Die positive Systembildung ist aber offenbar etwas Höheres, als die blosse kritische Orientirung, wenn nur bei der Aufstellung der Pfeiler des philosophischen Gebäudes die Errungenschaften des kritischen Wissens bereits maassgebend geworden sind. Unter Umständen kann sogar in der Beschränkung auf blosse Verstandesuntersuchungen ein der Philosophie selbst feindliches Element verborgen sein. Es kann nämlich bei der angeblichen Grenzbestimmung des metaphysischen Vermögens das Interesse der philosophischen Einsicht zu Gunsten einer andern Instanz, eines etwa in die Lücke eintretenden unphilosophischen Glaubens, wie bei dem Professor Kant, preisgegeben werden. Im Hinblick auf die letztere Wendung ist eine zum Theil irrthümliche positive Philosophie noch immer einer fast völlig negativen, in Rücksicht auf die Welt- und Lebensvorstellung inhaltlosen und ohnmächtigen sogenannten Kritik vorzuziehen. Ja sogar eine falsche Philosophie kann unter einer solchen Voraussetzung für die Emancipation des menschlichen Geistes von dem Druck unphilosophischer Zumuthungen mehr leisten, als eine in gewissen Punkten noch so richtige, aber in der Hervorbringung positiver Wahrheiten unfruchtbare, zur Halbskepsis werdende angebliche Kritik.

Spinoza ist grade in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts wieder als Gegenstand des Studiums in den Vordergrund getreten. Ja man kann behaupten, dass seine grösste Einwirkung auf das Denken erst in dieser späten Zeit zu suchen sei. Vorher war er fast regelmässig zur Seite gelassen worden und zwar aus annähernd ähnlichen Gründen, aus denen Bruno bis heute in einem seiner nicht würdigen Hintergrunde verblieb. Die Macht des Beiden feindlichen Geistes einerseits und die Schwäche und Besorgniss andererseits haben dahin gewirkt, dass die Einsicht der fraglichen Systeme nur an eine geringe Zahl gelangte. Die Wenigen, denen später noch eine genauere Kenntniss der verfehmten Philosophien beiwohnte, haben es vorgezogen, dieselben heimlich auszunutzen und das, was sie sich davon zurechtgemacht hatten, als Erzeugniss des eignen Geistes vorzuführen. Dies gewöhnliche Schicksal, welches alle grossen geistigen Erzeugnisse und alle Bücher treffen wird, die dem gemeinen Schlage der Philosophirer und Wissenschafter aus irgend welchen Gründen oder Interessen zunächst nicht als citirbar erscheinen, erklärt sehr Vieles von jenen verborgenen Einflüssen des Genies,

denen die Geschichtsschreibung erst spät oder auch niemals auf die Spur kommt. Bei einem Autor wie Spinoza müssen wir diese stille Wirksamkeit in reichlichem Maasse voraussetzen. Jetzt ist allerdings die Zeit bereits da, in welcher Spinoza die theologisirenden Philosophirer und philosophelnden Theologen der christlichen und jüdischen Spielarten mehr interessirt als die Vertreter einer religiös unbeschränkten Weltanschauung. Dies kommt aber nur daher, dass man bis jetzt erst wenig angefangen hat, jenen grossen Denker von einer andern Seite als von derjenigen seiner theologisch gestalteten Conceptionen zu betrachten. Sein Hauptwerk nennt sich bekanntlich Ethik, und man sollte sich bei dem Studium desselben erinnern, dass die Gemüthsverfassung des Menschen der Hauptgegenstand dieser Arbeit war. Freilich kann die Lehre von den Affecten nicht aus dem Zusammenhang der Welt- und Lebensauffassung gerissen werden, die wir in jener Ethik dargelegt finden. Allein das Ziel von Alledem und sogar von der rein theoretischen und speculativen Naturauffassung ist die Regelung des Verhaltens und die Gewinnung der Gemüthsruhe.

2. Die Schriften Spinozas werden selbst gegenwärtig mehr besprochen als studirt. Hieraus mag sich denn auch erklären, warum neuerdings der Einfall, diesen Denker ersten Ranges vornehmlich als Cartesianer hinzustellen, nicht sofort die gebührende Abweisung erfahren hat. Allerdings hat Spinoza die Cartesischen Schriften studirt und gleichsam die Schule dieser damals in ihrer Blüthe stehenden Philosophie durchlaufen. Er hat sich auch von den Kunstausdrücken derselben selbstverständlich sehr Vieles aneignen müssen; denn er hatte irgend eine philosophische Ausdrucksweise und eine philosophische Sprache, an die man zum Theil schon gewöhnt war, zur Anwendung zu bringen. Er konnte nicht Alles neu schaffen wollen, am wenigsten aber eine vollständige Terminologie. Ausserdem hat er aus der Lectüre des Cartesius manche Antriebe empfangen müssen, unter denen wir bereits den Anstoss zur Behandlung der Affecte früher erwähnt haben. Auch der scharfe Dualismus der Cartesischen Vorstellungsart von Leib und Seele sowie von Gott und Welt mag ihn zur entschiedeneren Ausprägung des völligen Gegentheils dieser Anschauungsweise noch besonders angetrieben haben; allein derartige Umstände dürfen uns nicht über die Hauptsache täuschen. Die Cartesianische Färbung in Beziehung auf gewisse Aeusserlichkeiten darf uns nicht dazu verleiten, die gänzliche Verschie-

denheit des Stoffes zu übersehen, aus welchem der Gedankenkreis Spinozas seine Nahrung gezogen hat.

Die Frage, ob ein Philosoph als Anhänger eines andern zu betrachten sei, ist keine untergeordnete. Sie entscheidet über seinen Anspruch auf jene Originalität, ohne welche eine Capacität ersten Ranges nicht gedacht werden kann. Für die Darstellung der Geschichte der Philosophie ist das Urtheil über diesen Punkt am allerwenigsten zu entbehren. Eine Erscheinung erhält sofort eine ganz andere Bedeutung als vorher, sobald man erkennt, dass hinter der äusserlich auf ein früheres System deutenden Physionomie ein völlig selbständiges und zugleich erhebliches Element anzutreffen sei. Glücklicherweise sind bei Spinoza besondere Aufhellungen dieser Art gar nicht erforderlich. Nur der Mangel an eigentlich philosophischem Urtheil und das blosse Kramen in den Aeusserlichkeiten der Notizengelehrsamkeit waren fähig, die Ursprünglichkeit des schöpferischen Genies zu verkennen und mit den Nebenumständen seiner Bildung und Erscheinung zu verwechseln.

Einer hergebrachten Auffassungsart gemäss soll Spinoza die beiden Glieder des Cartesischen Dualismus, nämlich das denkende und das ausgedehnte Etwas, in dem allgemeinen Begriff seiner einheitlichen Substanz vereinigt haben. Man lasse sich durch diese Ansicht jedoch nicht zu der Vorstellung bestimmen, es habe Spinoza aus den beiden besondern Begriffen durch Weglassung ihrer specifischen Unterschiede seine Idee der allgemeinen Substanz gewinnen können. Cartesius hatte über seinen beiden Substanzen oder, wenn man will, hinter denselben noch seine Gottesvorstellung als Auskunftsmittel bereit. Es konnte daher sein Begriff der Substanz nur eine Existenz zweiter Ordnung vorstellen. Hierüber dürfen wir uns auch durch die eignen Definitionen des Cartesius nicht irreführen lassen. Dagegen ist bei Spinoza der Begriff der Substanz nicht mehr eine blosse Analogie der Materie, sondern wird scharf abgegrenzt und demgemäss auch angewendet. Unter Substanz versteht Spinoza das, was durch sich selbst besteht, oder in einer andern Wendung das, was Ursache seiner selbst ist. In diesem Fundamentalbegriff erscheint also jene ursprüngliche, allen auf der höchsten Stufe der Weltvorstellung stehenden Systemen gemeinsame Conception des Seins in einer eigenthümlichen, von dem Begriff der Ursache ausgehenden Fassung. Die Substanz ist für Spinoza das Letzte und Höchste; sie ist selbst die logische Form des Gottesbegriffs. Bei Cartesius

hatte der letztere seine Rolle noch über der Philosophie gespielt; bei Spinoza löste er sich in eine logische Conception auf, neben welcher allerdings, wie wir später sehen werden, auch noch einige Elemente affectiver Vorstellungsart zur Geltung gelangen. Indessen sind die logisch wesentlichen Elemente des Systems dennoch auf nichts weiter als auf jenen scharfen Begriff der Substanz bezogen, und es ist in dieser Hinsicht die gewaltige Kluft, welche die Denkungsart eines Spinoza von derjenigen eines Cartesius trennt, nicht zu verkennen. Wo der Eine die Volksvorstellungen in die Philosophie aufnahm und mit ihnen unbefangen operirte, da hat der Andere den Versuch gemacht, wirklich zu philosophiren und eine Weltconception zu verzeichnen, neben welcher nicht noch eine zweite als unerklärliches Auskunftsmittel Platz hat.

3. Baruch Spinoza (1632—77) aus Amsterdam, von Portugiesisch-Jüdischer Abstammung, erhielt eine auf die Bekleidung des Rabbinats abzielende, talmudistische Vorbildung. Hiezu kam später der Unterricht des Arztes van der Ende im Lateinischen. Auch mögen die Anschauungen dieses freier als gewöhnlich denkenden Mannes auf die Naturbetrachtung Spinozas einigen Einfluss geübt haben. Erheblicher ist jedenfalls für die Lebensansichten und das Verhalten des später auf die Einlassung in das praktische Treiben gänzlich verzichtenden Denkers der Eindruck gewesen, den die Tochter jenes Arztes auf ihn gemacht hatte. Das Verfehlte dieser Neigung, die durch den Vorzug eines Reicheren beantwortet wurde, erklärt sehr viel von jener universellen Resignation, der wir in der Philosophie Spinozas überall begegnen. Die andern schlimmen Erfahrungen, welche schon dem jugendlichen Geist den gewöhnlichen Verkehr mit der Welt verbittern mussten, betrafen die Stellung zur Synagoge. Schon früh hatten sich die ausgezeichneten Fähigkeiten des Denkers in selbständigen Ansichten über die Gegenstände des talmudistischen Unterrichts verrathen. Man erwartete, aus Spinoza einst eine Säule der Synagoge und der jüdischen Glaubensgelehrsamkeit machen zu können, und man gerieth um so mehr in Aufregung, als man fand, dass auf den festen Sinn des zu Gewinnenden selbst die glänzendsten Aussichten keinen Eindruck machten. Wie entschieden die Capacität Spinozas hervorgeleuchtet und sowohl den gemeinen Neid als den religiösen Fanatismus wachgerufen haben muss, ist aus dem meuchlerischen Anfall ersichtlich, den ein eifersüchtiger und glaubenswüthiger Studiengenosse auf ihn unter-

nahm. Das glückliche Pariren des Dolchstosses wendete zwar die körperlichen Folgen, aber nicht die Wirkungen ab, die eine derartige nähere Bekanntschaft mit den Eigenschaften der menschlichen Natur für die Gemüthsverfassung des späteren Theoretikers der Affecte haben musste.

Die Ausstossung aus der jüdischen Gemeinschaft, welche 1656 durch den Ausspruch des grossen Bannes erfolgte, hatte Wirkungen, an die wir heute nicht sofort zu denken pflegen. Sie isolirte den Philosophen auch gesellschaftlich von seinen Stammesgenossen, verfeindete ihn mit denselben bis in die eigne Familie hinein und entzog ihm jenen Schutz und jene Hülfe, die für den Juden unter den damaligen Verhältnissen das grösste Gewicht haben mussten. Hieraus mag es sich erklären, dass Spinoza den gegen ihn gerichteten Act nicht ohne Proteste und Versuche des Widerstandes hinnahm. Jedoch hat er sich, was ihm als Philosophen stets wird angerechnet werden müssen, niemals dazu bequemt, seine geächtete Stellung mit dem Eintritt in eine Religionsgemeinschaft zu vertauschen. Er hat seit jener Ausschliessung vom Judenthum ausserhalb jeglicher religiösen Organisation gelebt und in dieser Beziehung, wenn auch ursprünglich wider seinen Willen, die seiner Philosophie innerlich entsprechende Position auch äusserlich eingenommen.

Ausser den bisher erwähnten geistigen Einflüssen muss besonders die Freundschaft mit dem Arzte Ludwig Meyer sowie das Studium der Cartesischen Philosophie in Anschlag kommen. Das letztere ist vornehmlich in einer Jugendarbeit bekundet, in welcher Spinoza bei Gelegenheit der philosophischen Unterweisung eines jungen Mannes die „Principien der Cartesischen Philosophie“ kurz zusammenfasste und ihnen hiebei bereits das Gepräge des eignen Geistes aufdrückte.

Das äussere Leben des zum Verzicht auf eine gewöhnliche Laufbahn entschlossenen Mannes ist zwar seit der erwähnten Ausschliessung sehr einfach verlaufen und hat in seinen Einzelheiten nur unerhebliche Veränderungen erfahren. Im Ganzen ist es aber ein Bild durchgreifender philosophischer Gesinnung. Die Umstände, unter denen es sich darstellte, lassen es als ein Opfer erscheinen, welches dem Genius der Philosophie gebracht wurde. Der entschiedene Verzicht auf alle positiven Lebensinteressen und die unbedingte Hingabe an den von der Natur empfangenen Beruf gelangten auch in der äussern Daseinsweise

des Denkers zum vollständigsten Ausdruck. Abgesehen von einem verhältnissmässig kleinen Kreise solcher Männer, mit denen Spinoza wissenschaftlich, aber meist auch nur brieflich verkehrte, hatte er zur Welt fast gar keine Beziehungen. Niemals verheirathet, unterhielt er seine materielle Existenz mit äusserst geringen Mitteln, die er sich zunächst durch das Schleifen optischer Gläser erwarb. Bei der Erbtheilung hatte er sich seinen Schwestern gegenüber in einer mehr als anständigen Weise benommen und für sich nichts weiter als ein Bett behalten. Auch Anerbietungen, die ihm später von Freunden gemacht wurden, schlug er aus und nahm schliesslich von einer ihm testamentarisch durch Simon de Vries ausgesetzten Pension nur einen Theil an. Eine geschäftsmässige Lehrthätigkeit, zu welcher ihm durch einen Antrag des Kurfürsten von der Pfalz Gelegenheit geboten wurde, scheint einerseits für ihn überhaupt keinen Reiz gehabt zu haben und musste ihm andererseits unter den obwaltenden Verhältnissen als unvermeidliche Beeinträchtigung des freien Philosophirens gelten. Er sollte nämlich in Heidelberg frei lehren dürfen, jedoch seine Functionen nicht in einer zum Umsturz der anerkannten Religion führenden Weise missbrauchen. Die Antwort, in welcher der hochsinnige Denker auf das Heidelberger Professorthum verzichtete, erklärte deutlich genug, dass abgesehen von seiner eignen Neigung, sich ganz und gar der Ausbildung seiner Philosophie hinzugeben, auch die ihm in Aussicht gestellte Lehrfreiheit mit einer Erwartung verknüpft sei, deren Erfüllung sich schwer bemessen lasse. Er wisse nicht, inwieweit seine Lehre etwa für geeignet erachtet werden könnte, der bestehenden Religion Eintrag zu thun. Diese Art und Weise des Benehmens in einer Angelegenheit, die uns heute offenbar als philosophische Charakterprobe gelten muss, hat der kritischen Geschichtsschreibung eine Thatsache erspart, deren Erklärung die grössten Schwierigkeiten haben würde, da ausser dem in seinem Wesen sehr gemischten und bis heut voreilig überschätzten, also in seiner Rangstellung mehr als blos problematischen Kant alle wirklichen Grössen der modernen Philosophie dem professoralen Geschäft ferngeblieben sind. Sie alle waren Männer, die das Beste sich selbst verdankten und zu den amtlichen Geschäftsverrichtungen der Lehranstalten ebensowenig als zu der dort herrschenden Betriebsart und Gesinnung irgend welche Neigung haben konnten. Sie hatten diesen Anstalten entweder gar nichts oder aber Hindernisse und

Vorurtheile zu verdanken. Spinoza war im ersteren Fall und repräsentirt überhaupt jene höhere Art des Autodidaktenthums, welche nach den Erfahrungen der Geschichte fast die regelmässige Vorbedingung der Leistungen ersten Ranges zu sein scheint.

Man berichtet von den Lebensgewohnheiten Spinozas, dass sie in jeder Beziehung maassvoll gewesen seien. Ganz besonders soll er in seinen Unterhaltungen mit ungelehrten Leuten jeden religiösen Anstoss gemieden und sich überhaupt auf die ihn umgebende Denkungsart in seinem allerdings geringfügigen Verkehr mit den Menschen höchst rücksichtsvoll eingelassen haben. Es scheint sogar, dass er die Unterhaltung mit seinen grade nicht hochgebildeten Wirthsleuten mancher andern, weniger unbefangenen und ihm lästigen Conversation vorgezogen habe. Wir treffen nämlich auch bei ihm auf jene den bedeutenderen Naturen sehr oft anhaftende Abneigung, sich unterhaltungsweise zur Erläuterung ihres wissenschaftlichen Gedankenkreises herzugeben. Dagegen zerstreute er sich mit naturwissenschaftlichen Beobachtungen und liess z. B. ausgehungerte Spinnen aneinander gerathen, um dann diesem Naturkampf mit bewaffnetem Auge in seine Einzelheiten zu folgen.

Seine häusliche Einrichtung muss überaus dürftig gewesen sein. Seine Nahrung war eine höchst frugale, und er erinnert in dieser Beziehung an die ebenfalls sehr einfache Existenz des Sokrates. Uebrigens kamen zu den Sparsamkeitsrücksichten auch noch diätetische Gründe, die ihn zu der äussersten Mässigkeit veranlassten. Der Krankheit, die später sein Tod wurde, ging sehr früh ein Zustand voraus, welcher die Einhaltung der sorgfältigsten Diät erforderte und ausser dem richtigen Verhältniss der körperlichen Nahrung auch das ungestörte Ebenmaass des Geistes und der Gemüthsverfassung im eigentlichen Sinne des Worts zu einer Lebensfrage machte.

Zum Theil aus letzterem Umstand begreift sich auch seine Fürsorge, nicht in irgend einer Weise durch religiöse Verfolgungen oder durch Streitigkeiten ernstlicher beunruhigt zu werden. Er hatte schon früh von derartigen Störungen einen Vorgeschmack erhalten. Im Jahre 1660 hatte man ihn aus Amsterdam ausgewiesen, um seinen religiösen Feinden zu willfahren. Er lebte hierauf an einigen andern Orten und schliesslich seit 1670 im Haag bis zu seinem 1677 an der Schwindsucht erfolgenden Tode.

4. Von den beiden Hauptschriften Spinozas ist die erste,

der „Theologisch politische Tractat“, 1670 ohne Namen erschienen, während das Grundwerk, die „Ethik“, erst unmittelbar nach dem Tode ihres Verfassers von dessen Freunde, dem oben erwähnten Arzte Ludwig Meyer, herausgegeben wurde. Die letztere muss schon seit einer längeren Reihe von Jahren druckfähig gewesen sein. Indessen hatte die Aufregung, welche der theologisch politische Tractat, besonders in den Kreisen der Religionswächter, hervorrief, dem Verfasser jede weitere Veröffentlichung verleidet. Von einer Uebersetzung desselben in das Holländische soll Spinoza den Unternehmer sogar abgemahnt haben, da für das Buch, wenn es in der Volkssprache erschiene, eine Verurtheilung sicher in Aussicht stände. Offenbar hatte der Denker nicht Lust, durch ein herausforderndes Verhalten seinen Beruf für die Welt zu verfehlen. Seine Aufgabe war nicht sowohl die Wirkung auf seine Zeit, als die Arbeit für spätere Geschlechter. Seine Ethik sah er als ein Vermächtniss an die Zukunft an, und ihm selbst lag nicht einmal daran, dass man erführe, wer der Autor des zu hinterlassenden Werks gewesen wäre. So gänzlich fand er sich in dem Gedanken befriedigt, die Ideen wirksam zu wissen, die er zunächst, um sich selbst und den Bedürfnissen seines eignen Geistes zu genügen, ausgebildet hatte. Durch Abschriften hatte er dagegen die entscheidenden Hauptgedanken in den befreundeten Kreisen eine gewisse Verbreitung finden lassen.

An weniger bedeutenden Schriften sind noch die so zu sagen erkenntnisstheoretische, aber Bruchstück gebliebene Abhandlung „Ueber die Berichtigung des Verstandes“ (De intellectus emendatione) und der ebenfalls unvollendete „Politische Tractat“ hervorzuheben. Der letztere, der dem theologisch politischen, vorher erwähnten Hauptwerk an Erheblichkeit kaum vergleichbar ist, betraf einen Gegenstand, für dessen Behandlung es dem Denker offenbar an dem erforderlichen Verständniss der politischen Zustände fehlte. Dagegen lässt sich in den Untersuchungen über die „Verbesserung der Erkenntniss“ eine entschiedene Neigung und Fähigkeit bemerken, die Einsicht aus Gründen auch in den einfachsten Wissensgebieten als den Typus des wahren Wissens nachzuweisen. Nicht die Kenntniss der äusserlichen Handwerksregel, nach welcher man das unbekannte Glied einer Proportion ermittelt, sondern die Einsicht in die Nothwendigkeit und Hervorbringungsart eben dieser mechanischen Regel ist ein Wissen derjenigen Art, wie es Spinoza bei der Menge vermisst und auch

bei den besser Unterrichteten für jede Gattung von Wahrheiten fordert. Er will überall eine letzte, nicht weiter zu vereinfachende oder zu vertiefende Erkenntniss erreicht sehen, und dieser Zug, der in jener kleinen Schrift mit besonderer Deutlichkeit hervortritt, ist auch für das Verständniss seines Grundwerks und seiner ganzen Philosophie in Anschlag zu bringen.

Nicht das Auffinden von ursprünglichen metaphysischen Entwürfen, die der Ethik vorangingen, sondern nur die Erkenntniss derjenigen Ursachen, welche dem Geiste Spinozas seine Hauptrichtung gaben, wird auf das fragliche System ein helleres Licht werfen. Was man nach 200 Jahren (1862) in Amsterdam als „Supplement" der früher bekannten Werke Spinozas herausgegeben hat, ist in der Hauptsache unerheblich. Der Gedankenkreis, der in der Ethik so zu sagen beurkundet ist, wird durch die Abhandlung „Von Gott und dem Menschen" nicht begreiflicher. Dagegen sind in den schon ursprünglich bekannten zahlreichen Briefen allerdings äusserliche Anhaltspunkte für die Erkenntniss der Grenzen der Rechenschaft anzutreffen, welche der Autor sich und seinen Freunden von gewissen schwierigen Punkten abzulegen versucht hat.

5. Jede Darstellung von Spinozas Philosophie wird fehlgreifen, wenn sie nicht von vornherein das ins Auge fasst, was jener Denker mit seinem System wollte oder was, um in seiner eignen Weise zu reden, als bestimmende Ursache seines ganzen Philosophirens anzusehen ist. Die Ethik spricht schon durch ihren Titel aus, was der Inhalt für jeden unbefangenen Leser unverkennbar macht. Nicht eine Gotteslehre, sondern eine Theorie der menschlichen Gemüthsbefriedigung ist der Schwerpunkt, um den alle Gedanken der in jenem Werk niedergelegten Anschauungsweise von Natur und Mensch gravitiren. Die Vorstellung der Natur unter der Bezeichnung „Gott" ist allerdings in einigen Beziehungen noch eine poetische und vom Affect bestimmte. Allein diese Züge des Affectiven, die sonst die Eigenthümlichkeit des gewöhnlichen Pantheismus auszumachen pflegen, reduciren sich in Spinozas System auf eine sehr geringe Zahl, sobald man sich durch die absichtliche Wahl gewisser Ausdrücke und Wörter nicht täuschen lässt. Sein Begriff der „Vollkommenheit" hat z. B. Nichts mit dem Zweck, der Harmonie, der Ordnung und andern Vorstellungen, die vom Standpunkt des Begriffs eines Zieles oder einer Absicht in Frage kommen könnten, in irgend welcher Rich-

tung zu schaffen, sondern drückt nur die Realität und deren Grade, d. h. also nur die Menge des Wirklichen aus. Je mehr Wirklichkeit sich in Etwas zusammenfindet, um so vollkommener heisst es, und der Verfasser der Ethik erklärt ausdrücklich selbst, dass er bei Vollkommenheit nichts weiter als Wirklichkeit gedacht wissen wolle. Wenn er daher unter der Bezeichnung Gott etwas unbedingt Vollkommenes zu denken vorschreibt, so ist sein Gottesbegriff gleichbedeutend mit dem Inbegriff aller Realität. Dieser Begriff fällt ausserdem mit demjenigen der Natur zusammen, insofern die letztere im weitesten Sinne gefasst wird.

Spinoza hatte den irreführenden Grundsatz angenommen, nach der „Fassungskraft des Volkes" zu reden. Er meinte hiemit den Gebrauch solcher Bezeichnungen und Begriffe, die, wie derjenige eines Gottes, dem Publicum geläufig, aber, wie wir hervorheben müssen, in einem andern Sinne geläufig sind, als sie der Denker schliesslich verstanden wissen will. Widerspruch und Täuschung sind bei einem solchen Verfahren unvermeidlich, und läge nicht auch ein Stück Selbsttäuschung und Unsicherheit bei dem Denker selbst zu Grunde, so würde man einen solchen bedenklichen Ausweg noch schlimmer qualificiren müssen. Indessen war Spinoza, mindestens in der Form des Gefühls, noch voll genug von dem Gott seiner Väter, um mit einer gewissen Ueberzeugung die volksmässige Benennungsart und seine sonst nur logisch für ein ewiges, auf sich beruhendes Sein eingenommenen Gedanken in der That miteinander verbinden zu können.

6. Die Ethik ist nach denjenigen logischen Rubriken dargestellt, in denen sich die antike Geometrie und namentlich das Euklidische System bewegt hat. Definitionen, Axiome, Lehrsätze und Beweise finden sich streng gesondert, und es ist die specielle Art, wie sich Spinoza in dieser Richtung seiner Aufgabe entledigt hat, keineswegs zu rühmen. Die Lectüre wird durch die starren Formen erschwert, und die Thatsache, dass man das Skelett und so zu sagen jede Rippe des Gedankenbaues vor sich hat, entschädigt um so weniger, als häufig genug die Deductionen nicht zutreffen und als leere Nachahmungen des allgemeinen Schema erscheinen. Nichtsdestoweniger wird grade derjenige, welcher selbst in der Mathematik jene steife Haltung nicht als ein Ideal logischer Angemessenheit gelten lässt, den Kern von der Schaale und die wesentlichen Formen des verstandesmässigen Zusammenhangs von einer fehlgreifenden Darstellungsform unterscheiden müssen. Es

giebt keinen doppelten Verstand und mithin auch keine doppelte Verknüpfungsart der Gedanken. Es giebt nicht zwei Grundgerüste der Logik, das eine etwa für die Mathematik, das andere für das übrige Wissen. Das System der menschlichen Erkenntniss hat einen Zusammenhang, der in seinen Grundformen überall und durchgängig derselbe sein muss. Auch bezieht sich dieser allgemeine Zusammenhang nicht etwa auf die paar Verknüpfungsarten, die der Logik im engern Sinne, also namentlich der Aristotelischen Syllogistik angehören. Alles was verstandesmässig in Beziehung gesetzt werden soll, wird sich schliesslich nur rationell verknüpfen lassen, d. h. es wird eine angemessene Erkenntniss des gedanklichen Zusammenhangs nur insofern möglich sein, als die Verbindungsarten, die wir an den mathematischen Einsichten kennen, auch im Uebrigen Platz greifen. Auch muss aus Begriffen und durch die Consequenz des Inhalts der Begriffe erkannt werden, wenn überhaupt Philosophie, d. h. eine sich selbst genügende höchste Gestaltungsform des menschlichen Bewusstseins und Wissens hervorgebracht werden soll. Es ist also der allgemeine Gedanke, von dem logischen Vorbild der Mathematik auszugehen, so wenig zu tadeln, dass er vielmehr als eines der Merkmale einer zutreffenden methodischen Richtung angesehen werden muss.

Schon Cartesius hat seinen Begriff der Wahrheit im Hinblick auf die Erkenntnissart der mathematischen Grundsätze gebildet. Spinoza verfuhr noch weit entschiedener; ihm war die Nothwendigkeit und Wahrheit, die einer mathematischen Vorstellung inwohnt, das Muster aller Nothwendigkeit und Wahrheit. Er wollte den Zusammenhang der Welt genau ebenso vorgestellt wissen, wie die nothwendigen Beziehungen innerhalb einer geometrischen Figur. Die Naturgesetze galten ihm als Bestimmungen, in denen die Nöthigung zu gewissen Beziehungen der Existenz völlig gleichartig wäre mit jener Nöthigung, die uns zwingt, das Wesen und die Eigenschaften eines Begriffs verstandesmässig anzuerkennen und zur Geltung zu bringen. In dem Sein, von welchem er in seiner theoretischen Weltvorstellung ausgeht, und welches er bald Substanz, bald Gott, bald Natur nennt, sind die nothwendigen Beziehungen oder die Gesetze desselben ebenso enthalten, wie in dem Begriff eines Kreises der gleiche Abstand des Umfangs vom Mittelpunkt. Diese Grundanschauung ist der Schlüssel zu seinem ganzen System. Ein Sein und die nothwendigen Beziehungen in demselben, — das ist Spinozas Welt. Jede Nothwendigkeit, die

er darlegt, ist insofern eine unbedingte, als er die Voraussetzung, zu welcher sie eine unumgängliche Consequenz ist, als einen Bestandtheil des Seins vorstellt. Er vermeidet auf diese Weise den Fehler, die innere Einheit von Voraussetzung und Folge oder von Ursache und Wirkung zu zerstören. Auch kann man ihm gegenüber den Schopenhauerschen Einwand, dass alle Nothwendigkeit ihrem Begriff nach eine bedingte sei und die Vorstellung einer unbedingten Nothwendigkeit einen Widerspruch einschliesse, nicht zur Geltung bringen. Im Gegentheil ist es Spinoza grade selbst, der den Begriff der Wirkung nie von dem der Ursache trennt und die Zusammengehörigkeit von Voraussetzung und Folge stets sorgfältig berücksichtigt. Grade die fraglichen Beziehungen selbst machen ja das aus, was Spinoza als im Begriff des Seins liegend vorstellt. Im Sein ist also nicht eine Nothwendigkeit ohne Voraussetzung, sondern die Nothwendigkeit mit ihrer Voraussetzung enthalten, so dass eine unbedingte Nothwendigkeit nur in dem wirklich zulässigen Sinne, nicht aber als jene Absurdität, die wir oft genug gekennzeichnet haben, in dem fraglichen Ideenkreis anzutreffen ist.

7. Nicht das Schliessen aus Begriffen, sondern die Erzeugung von Vorstellungen, über deren Ursprung und Berechtigung keine Rechenschaft gegeben wird, ist die schwache Seite in Spinozas Deductionsart. Es fehlt für den Inhalt des Seinsbegriffs die systematische Induction, während der Begriff an sich selbst, insofern er alle Realität einheitlich zusammenfasst, in dieser Beschränkung niemals mit Erfolg bestritten werden kann. Zunächst ist er die Fundamentalform des Denkens, die in sich selbst ihre Bürgschaft hat und nur in Rücksicht auf den besondern Inhalt eine weitere Entwicklung thatsächlicher Art erfordert. Allerdings würde der Begriff leer bleiben und keinen weiteren Inhalt als sich selbst haben, wenn nicht die existirende Welt den Stoff zu seiner näheren Bestimmung lieferte. Der Begriff des Seins ist gleichsam die Anweisung auf eine Fülle von Realitäten, die jedoch erst am Leitfaden der Natur selbst aufgesucht, geordnet und in Beziehung gesetzt sein wollen. Wäre uns erfahrungsmässig keine Natur bekannt, so würde der Gedanke nur die Realität einer leeren Form und gleichsam ein blosses Gefäss bleiben. Aus ihm würde nicht mehr Wirklichkeit folgen, als er selbst durch sein eignes Wesen repräsentirt, und das Bewusstsein seiner gewissermaassen zufälligen Existenz würde ihn zu etwas völlig Bedeu-

tungslosem machen. Allein im Zusammenhang mit der Wirklichkeit der Natur erhält der Gedanke des Seins eine Alles befassende Kraft. Er selbst wird aus einer blossen Anweisung auf Realität zum wirklichen Inbegriff der Realität. In einem solchen Zusammenhang mit der ihn gleichsam beglaubigenden Natur ist er eine Macht, die im System der Dinge die Einheit vertritt und uns auch über das, was wir dem besondern Dasein nach nicht kennen, hinreichend orientirt. Ohne diesen Begriff des einheitlichen Seins ist kein philosophisches Bewusstsein möglich, und es wird jegliche Phantasie, die in unlogischer Weise dem Sein noch ein Nichts oder ein anderes Sein beizugesellen vermag, zu Zerfahrenheit und Haltungslosigkeit führen müssen. Man kann daher nicht genug auf die logische Consequenz hinweisen, die Spinoza in der Vorstellung der Einheit des Seins zur Geltung bringt. Es kann nach ihm nicht mehrere Sein geben, da ja alsdann keines von ihnen dem Begriff des ganzen Seins entsprechen würde. Es wäre mithin der directeste Widerspruch, das, was als allgemeines Sein überhaupt gedacht ist, als Glied einer Doppelheit vorstellen zu wollen. Die Glieder der mehrfachen Wiederholungen des Seins würden gar nicht das allgemeine Sein, sondern nur Bestimmungen desselben ausmachen können. Diese Grundvorstellung ist, um es im Sinne Spinozas auszudrücken, ebenso gewiss als das mathematische Axiom, wonach das Ganze grösser ist als der Theil. Uebrigens bemerke ich, dass ich absichtlich den Ausdruck Sein an die Stelle des uns heute lästigen Kunstausdrucks Substanz gesetzt habe. Nach Spinozas Sprechweise giebt es mithin nur eine und nicht mehrere Substanzen, und dies folgt aus dem Begriff der Substanz selbst. Es ist dies eine ähnliche Wendung, wie bei den Eleaten, die ja auch geltend machten, dass die Einzelheiten einer Vielheit, ja schon einer Zweiheit von Dingen nicht als eigentliche Sein gedacht werden dürften, weil dies die Einheit aufheben und ein Sein an dem andern eine Grenze haben würde.

Es versteht sich von selbst, dass bei Spinoza bereits die weiteren Grundformen des Seins nicht aus dem Begriff desselben, insofern dieser Begriff ein einzelner Gedanke ist, sondern aus dem gegebenen Naturinhalt entnommen werden. Dies ist zunächst mit den sogenannten Attributen der Fall, in denen sich das Sein als in seinen ewigen Darlegungen bekundet. Attribut ist nämlich im Sinne des Spinoza das, was der Verstand als dem Sein immer und wesentlich zukommend erkennt. So ist die räumliche Aus-

dehnung ein Attribut d. h. eine Beilegung, weil sie kein Sein ist, welches als von einem andern Sein hervorgebracht zu denken wäre. Nur aus diesem Grunde ist sie als ein Attribut des Seins hingestellt. Das zweite Attribut ist das Denken, worunter Spinoza mit Cartesius alle inneren Bewusstseinsbestimmungen und auch das versteht, was blos vermöge einer poetischen Analogie als innerer Zustand eines Dinges vorgestellt wird. In der Bestimmung der beiden Attribute zeigt sich die irreführende Einwirkung der Cartesischen Vorstellungsart. Um nämlich die beiden uneigentlichen Substanzen zu beseitigen, die Cartesius für Ausdehnung und Denken angenommen hatte, macht Spinoza sie zu blossen Attributen einer und derselben Wirklichkeit.

Hätte in dieser Beziehung der Druck der Cartesischen Atmosphäre den eignen Geist Spinozas an einer natürlicheren Haltung nicht behindert und wäre ausserdem nicht auch ein gewisser anderer Rest des unlogischen Vorstellens in dem übrigens nicht grade zaghaften Philosophen mächtig gewesen, so würde er in dem Denken kein Attribut anerkannt haben. Ja es ist wahrscheinlich, dass er den ganzen Begriff des Attributs gar nicht concipirt, sondern sofort die Arten und Weisen (modi) des Seins würde eingeführt haben. Das System wäre alsdann nicht so künstlich und unnatürlich ausgefallen, als es uns gegenwärtig erscheint. Jetzt haben wir die Substanz, dann ihre beiden Attribute und schliesslich die begrenzten Existenzweisen jedes der beiden Attribute in Betracht zu ziehen, und wir müssen uns, wenn wir Spinoza verstehen wollen, dazu bequemen, die sehr künstliche Verbindung jener beiden Attribute fortwährend gegen den Zug unseres natürlichen Denkens festzuhalten.

8. Unter einer Art und Weise des Seins (modus) versteht Spinoza eine bestimmte Abgrenzung und Gestalt, die er sich als Erregung der Substanz, d. h. des Seins, und gleichsam als fixirten besondern Zustand vorstellt. Die Existenzweisen (modi) der Ausdehnung sind die verschiedenen umgrenzten Körper. Das menschliche Denken wird ebenfalls nur als eine Existenzweise oder, wenn man es so nennen will, als ein besonderer Zustand jenes allgemeinen Denkens aufgefasst, welches der Substanz oder dem Sein als solchen zukommt. Uebrigens muss man bei dem Verständniss des in Rede stehenden Systems sich hüten, die eignen Definitionen Spinozas für unbedingt maassgebend und stets für den Ausdruck derjenigen Begriffe zu halten, die ihn thatsächlich

geleitet haben. Es muss in dieser Beziehung hier der allgemeine kritische Grundsatz zur Anwendung kommen, demzufolge man weit besser aus dem Zusammenhang und dem Gebrauch der Begriffe den Sinn, den sie haben sollen, zu erkennen vermag, als wenn man sich auf die eigne Rechenschaftsablegung des Schriftstellers verlässt. Der Autor wird oft in seinen wirklichen Begriffen klarer als in seinen Definitionen sein. Er kann etwas sehr Bestimmtes im Auge haben und dennoch eine vage oder unrichtige Definition geben. Ich bin fest überzeugt, dass man aus den ausdrücklichen Begriffsbestimmungen Spinozas keine Vorstellung von dem gewinnen kann, was er meint, und so mag es nicht befremden, wenn ich mich in Rücksicht auf seine Grundbegriffe nicht an den Wortlaut seiner Definitionen unbedingt binde. Die Modificationen des Seins sind ein ebenso wichtiger Fundamentalbegriff, wie derjenige des Seins selbst. In ihnen besteht die ganze Natur, wie sie sich uns als etwas Gegenwärtiges und Bestimmtes vor Augen legt. Dennoch ist grade dieser Begriff des Modus oder, wie er sich am besten bezeichnet finden dürfte, der Modification, in der eignen Rechenschaftsablegung seines Urhebers nicht ohne gewichtige Bedenken. Die Modification wird nämlich nicht so verstanden, dass sie etwas in sich selbst sein, sondern im Gegentheil so, dass sie ihr Bestehen nur in etwas Anderem haben soll. Dieses Element der Begriffsbestimmung wird fast unvermeidlich missverstanden, wenn man sich an die Worte der Definition hält. Dagegen beseitigen sich alle Bedenken, wenn man aus dem Gebrauch, den Spinoza von dem Begriff der Modification macht, klar und deutlich sieht, dass es ihm nur darauf angekommen sei, den ewigen Bestand der fraglichen Existenzweisen auszuschliessen. So ist ihm der Mensch eine Modification des Seins, aber durchaus nicht selbst etwa ein nothwendiges und ewiges Wesen. Die menschliche Gattung könnte sein und auch nicht sein, und dennoch würde die Substanz oder das Sein mit den beiden ewigen Attributen der Ausdehnung und des Denkens im Wesentlichen seinem Begriff entsprechen. Ja sogar alle besondern Dinge brauchen nicht ewige Existenzen zu sein, und es ist mithin die ganze Natur, abgesehen von den in ihr ausgedrückten Attributen, nur ein System von wandelbaren Modificationen des einheitlichen, unter allen Voraussetzungen selbstgenugsamen Seins.

Ein sehr deutliches Beispiel für den Begriff der Modification ist das, was sich Spinoza unter dem Namen einer menschlichen

Seele vorstellt. Wie sein Gottesbegriff, so ist auch sein Seelenbegriff leicht irreleitend, indem er sich der gewöhnlichen Sprech- und Vorstellungsweise anzubequemen versucht. Die Seele wird jedoch ausdrücklich als eine bestimmte und begrenzte Art und Weise des allgemeinen Denkens hingestellt und daher wie jede andere Modification nur als ein vorübergehender Zustand aufgefasst. Das viele Reden von einer Seele ist dem Verständniss der eigentlichen Absicht des Denkers ebensowenig günstig, als die Wahl des Ausdruckes Gott für die erzeugende Natur. Der oben erwähnte Grundsatz des Philosophen, nach der Fassungskraft der Mehrzahl zu reden, hat ihn offenbar auch hier verleitet, sich in einer Weise auszudrücken, welche die dem bessern Theil des Gedankeninhalts widersprechenden Vorstellungsgewohnheiten unwillkürlich hervorruft. Die Unnatur in dieser doppeldeutigen Darstellungsart macht sich besonders durch den Gegensatz bemerklich, in welchem einige Scholien der Ethik zu dem Haupttext derselben stehen. In solchen freien Erläuterungen bricht gelegentlich die natürliche Ausdrucksweise durch; in ihnen weicht nicht nur der künstliche Zwang der starren und übelangebrachten mathematischen Rubriken, sondern es tritt auch, wenn auch nicht immer und vollständig, so doch in einem zuträglichen Grade der mehr naturwüchsige Gedankengang in der ihm angemessenen Sprechweise in den Vordergrund.

9. Eine andere Künstlichkeit, die aber der innern Systemgestaltung selbst angehört, ist die Verbindungsart der beiden Attribute des Seins. Eine und dieselbe Substanz hat zum ewigen Prädicat sowohl das Ausgedehntsein als das sogenannte Denken. Nach Spinoza reicht das Denken im Sein genau ebensoweit wie die Ausdehnung, und es besteht daher mit jeder Modification der Ausdehnung d. h. mit jedem Körper auch zugleich eine entsprechende Modification des Denkens. Das Körperliche und das so zu sagen Gedankliche machen einunddasselbe Ding aus, dessen Wesen sich nach diesen Seiten hin dem erkennenden Verstande als doppelt bekundet. Diese Zweiseitigkeit der Existenz wird als das Wesen des Seins ausmachend hingestellt. Grade durch sie soll das damals stark cultivirte Problem der Verbindung des Körperlichen mit dem Geistigen gelöst sein. In der That kann man nicht leugnen, dass die einschlagenden Conceptionen des Philosophen, wenn auch nicht zutreffend, so doch eigenartig sind. Das Denken ist ein Reich für sich. Es hat sein System von

Modificationen, innerhalb dessen ein gedankliches Element auf das andere, aber niemals auf die Gestaltungen der Ausdehnung wirkt. Letzteres ist nämlich völlig unmöglich, da man einen ursächlichen Zusammenhang nicht einzuschieben vermag, wo die innigste Beziehung, die überhaupt statthaben kann, nämlich die Einerleiheit des Seins vorausgesetzt wird. Es ist dieselbe Substanz, welche einerseits als Körper und andererseits als entsprechender Denkmodus gestaltet und afficirt ist. Auf Thiere und Menschen angewendet, ergiebt diese Vorstellungsart, dass der Körper und das, was Spinoza als Seele hinzudenkt, einunddasselbe Ding sind. Auch ist diese gewöhnlich grossen Anstoss erregende Formel von Spinoza selbst gewählt worden.

Man wird vielleicht fragen, wie denn die Einerleiheit des Körperlichen und des Geistigen in der gesammten Natur mit der Setzung eines Unterschiedes zwischen beiden zu vereinbaren sei. Offenbar wird man durch diese Schwierigkeit wieder auf den Begriff des Attributs zurückgeführt, der, wie wir bereits gesehen haben, nicht glücklich gewählt ist. Wie sich die beiden Attribute zueinander verhalten, kann man nur dadurch wissen, dass man eine deutliche Vorstellung davon gewinnt, wie sich jedes von beiden zum Sein oder der Substanz verhalten solle. Dieser Punkt ist aber bei Spinoza selbst nicht scharf genug in das Auge gefasst worden, so dass wir in dieser Beziehung uns an nichts weiter als an das durchgängige Beisammensein der correspondirenden Bestimmungen des Denkens und der Ausdehnung halten können. Die Ordnung der Ideen ist genau dieselbe als die Ordnung der Dinge. Dieser Satz drückt bei dem Philosophen nur die Einerleiheit des unter den beiden Attributen dargestellten und in sich selbst nur einmal vorhandenen Seins aus. Dieser Vorstellungsart gegenüber könnte man daher getrost behaupten, die Welt und ihr Zusammenhang würden völlig hinreichend auch in einem einzigen Attribut zum Ausdruck gelangen.

10. Angesichts der Entschiedenheit, mit welcher Spinoza die Vorstellungsart des Cartesius von dem Verhältniss der Seele, die ihren Sitz in der Zirbeldrüse habe, zu den leiblichen Vorgängen verwirft, könnte man sich versucht finden, die eigne Rechenschaftsablegung des Vertreters der Identität des Körperlichen und des Gedanklichen als eine Leugnung jedes realen Unterschiedes der beiden Attribute aufzufassen. Alsdann wäre es nur der Verstand, in welchem jene beiden Seiten der Natur unterschieden würden.

Indessen hat Spinoza selbst nicht gewusst, was er in dieser Beziehung eigentlich wollte. Er sprach seinem Gott, d. h. der Natur, ausdrücklich Verstand und Wille ab, legte aber eben dieser gesammten Natur ohne wesentlichen Unterschied ein universelles Denken unter. Er erklärte Alles, wenn auch in verschiedenen Graden, für beseelt, und obwohl diese wahrscheinlich von Bruno entlehnte Vorstellung bei ihm keine auffällige Rolle spielt, so dient sie doch einigermaassen zur Erläuterung des universellen Denkens. Poesie und Logik, fehlgreifende Dichtung und zutreffende Wahrheit sind in dieser Anschauungsweise gemischt. Doch hat das rein Verstandesmässige das Uebergewicht. Am besten wird man daher den Kern des Gedankens treffen, wenn man in dem Denken, welches in der gesammten Natur wirksam sein soll, nichts weiter als ein Gegenbild der mathematischen Causalität zu suchen unternimmt. Das Verbundensein von Grund und Folge oder von Ursache und Wirkung wird von Spinoza als gedankliche Bestimmung bezeichnet, und so wird es allenfalls begreiflich, dass er jeden körperlichen Vorgang zugleich als eine Handlung des Denkens auffassen kann. Trotz dieser Nachhülfe bleibt aber nicht nur der Ausdruck Denken, sondern auch jeder mit einem entsprechenden Begriff vereinbare Sinn der Spinozischen Vorstellungsart etwas Ungehöriges, Zweiseitiges und überhaupt widernatürlich Verzwicktes. Es geht eben nicht an, in alle Dinge ein Denken hineinzuzwängen, welches in seiner klaren subjectiven Bedeutung doch eben nur in empfindenden Wesen angetroffen werden kann. Das Identitätssystem oder, mit andern Worten, die in der Substanz zusammenbestehende Einerleiheit von Ausgedehntheit und Denkverfahren ist eine hinfällige Phantasie. Nimmt man aber dem Denken alle subjectiven Eigenschaften, so sollte man das irreführende Wort eben gar nicht mehr brauchen und nur von einem unserm Denken erfassbaren sachlich logischen Zusammenhang der Dinge reden.

11. Von demselben Spinoza, welcher das ganze Sein nach der einen Seite hin in Denken bestehen lässt, wird der Zweck für eine der Natur untergeschobene Erdichtung erklärt, zu der die Menschen durch die Gewohnheit gelangt seien, Alles und Jedes mit ihrem eignen Nutzen in Beziehung zu setzen. Die Natur handelt nicht nach Zwecken, sondern nach der innern Nothwendigkeit wirkender Ursachen. Sie schaut auf keine Muster, nach denen sie ihre Gestaltungen zu bilden hätte, und sie kann

daher auch nichts verfehlen. Das Naturdasein ist mit seinen Beziehungen ein System von Gründen und Folgen nach Art des mathematischen Zusammenhangs. Diese Auffassung der Dinge nach Maassgabe der wirkenden Causalität ist ein Vorzug des Spinozismus, der in dieser Beziehung mit den Grundlagen der modernen Forschung zusammenstimmt. Seine Consequenz ist bei weitem entschiedener als diejenige der Baconischen Ansicht. Der Englische Kanzler hatte den Lieblingsbegriff des Aristoteles nicht metaphysisch, sondern nur im Interesse der Vermehrung des erfahrungsmässigen Wissens angefochten. Er hatte ihn für unfruchtbar, aber nicht überall für falsch erklärt. Er hatte keine Ahnung, dass grade in der Metaphysik dieser Begriff am wenigsten zu den festen Grundlagen der Erkenntniss zu führen vermöge. Spinoza hat dagegen grossen wissenschaftlichen Tact bewiesen, indem er Alles unter der Form der wirkenden Causalität zu denken unternahm und die Bestimmungsgründe in jener logischen Ordnung fasste, die sie unter allen Umständen und selbst da, wo sie als menschliche Zwecksetzungen auftreten, an sich tragen und bei einer genaueren Betrachtung offenbaren müssen. Der Zweck ist nur eine besondere Gestaltung, welche die wirkende Ursache annimmt, wenn in ihr ein Element menschlicher oder animalischer Intelligenz mitwirkt. Jedenfalls ist die Zweckform niemals das Letzte und Allgemeinste, und aus diesem Grunde findet sich Spinoza mit der Forderung der positiven Wissenschaften und des schärfsten philosophischen Kriticismus insofern in Uebereinstimmung, als er die Erkenntniss des ursächlichen Zusammenhangs für den Fundamentaltypus alles rationellen Wissens nimmt und diese Grundgestalt der Auffassung in den Thätigkeiten der Natur und in den Handlungen der Menschen zur Geltung bringt. Freilich ist er sich nicht völlig klar darüber, warum die Teleologie d. h. das Aufsuchen von Zweckbeziehungen auch da thatsächlich fehlgreife, wo, wie im menschlichen Bewusstsein, die Realität des Zweckes gar nicht geleugnet werden kann. Ebenso fehlt es bei Spinoza an einer Untersuchung, in welchem Sinne im Organischen ein indifferenter und unschuldiger Begriff des Zweckes zugelassen werden könne. In dieser Hinsicht ist unser Denker nicht allzu subtil und irrt sich namentlich darin, dass er glaubt, die mathematischen Beziehungen wären jeder Art von Zweckbegriff undedingt fremd. Die Zweckvorstellung ist an sich selbst ein ebenso klares Begriffselement des Verstandes, als der

Causalitätsbegriff. Auch bleibt der Begriff des Zweckes solange eine unzweideutige, dem blossen Damit entsprechende Gedankenform, als von ihm eine falsche Poesie und Phantastik, namentlich aber die weit bestimmtere Idee der Absicht oder gar des bewussten Vorstellens ferngehalten wird. Spinozas Auslassungsart würde weniger einseitig, weniger unbestimmt und weit verständlicher ausgefallen sein, wenn er den reinen Verstandesbegriff, dessen Sinn in der Sprache durch das blosse Damit ausgedrückt wird, untersucht und etwa auch nachgewiesen hätte, dass eine derartige Beziehung nichts weiter als eine Specialgestalt der allgemeinen Causalität sein könne.

Die Art, wie Spinoza mit dem Zweck verfährt, zeigt, dass er den Begriff des Typus nicht kennt und das, was in dem Begriff der Platonischen Idee der haltbare Kern ist, noch weit weniger zu fassen vermag. Die Messung der Beschaffenheiten an einem edleren Typus ist für die Metaphysik unseres Denkers nichts als die Wirkung eines Vorurtheils. Diese schroffe und einigermaassen verletzende Ansicht hängt übrigens mit einer Art von Nominalismus zusammen, den der Philosoph in einer höchst ausschliesslichen Weise zur Geltung bringt. Er leugnet nämlich in der That die reale Bedeutung aller derjenigen allgemeinen Begriffe, die er nicht etwa selbst in seinem System verwerthet. Für ihn giebt es nur Einzelwesen, und die Gattungsallgemeinheiten sind ihm nur die Ergebnisse einer oberflächlichen Auffassung. Er beschreibt ziemlich ausführlich, wie durch die Ideenassociation und durch die Verwischung der besondern bestimmten Eigenschaften die unstäten Gesammtbilder der Dinge entstehen, und wie nur diese es sind, die den Gattungsbegriffen ihren eigenthümlichen Inhalt verschaffen. Nun muss man allerdings anerkennen, dass an Stelle echter objectiver Allgemeinheiten sehr häufig jene subjectiven und äusserlichen Schattenbilder figuriren, und dass die meisten Menschen am Leitfaden derartiger Vorstellungen ihre Schlüsse machen. Allein die untersuchende Wissenschaft kennt denn doch objective Typen und Normen, in denen die Einzelwesen übereinstimmen. Auch hat Spinoza selbstverständlich seiner Idee nicht selbst überall folgen können. Er hat sich damit begnügt, in Anlehnung an dieselbe seine Werthschätzungsgrundsätze ausschliesslich auf das Menschliche einzuschränken und auch dort keinen andern Unterschied als den Gegensatz der Intelligenz und der Unwissenheit als ethisch er-

heblich anzuerkennen. Merkwürdigerweise gelangt er hier, wo der Schwerpunkt seines Philosophirens liegt, selbst zu der Aufstellung eines Musters und zwar in einem Sinne, den man bei ihm am wenigsten erwarten sollte. Seine Vorliebe für die Macht der abstracten Verstandeseinsicht geht soweit, dass er zu zweierlei Ordnungen gelangt. Die eine derselben erklärt, unter welchen Naturgesetzen sich die Handlungen der grossen Masse bewegen; die andere zeigt gleichsam die Logik der philosophisch gebildeten, durch die Macht des Verstandes geschaffenen Gesinnung. Die letztere ist, wie wir nachher sehen werden, zum grössten Theil eine Erdichtung.

Was aber hiebei besonders beachtet werden muss, ist die Wiederkehr der metaphysischen Doppelheit von Ausdehnung und Denken in einer ethischen Analogie. Der Parallelismus oder, genauer gesagt, die Congruenz der sachlichen und gedanklichen Beziehungen in den Dingen kommt in der Sphäre des menschlichen Verhaltens in einer eigenthümlichen Verwandlung zum Vorschein und hat an dieser Stelle den Vorzug, die Schwierigkeiten ihrer ursprünglichen Conception im grellsten Lichte zu zeigen. Was durchaus einheitlich gefasst werden sollte, wird grade hier die Ursache zu einem befremdlichen Dualismus. Greifen wir jedoch der Darstellung des specifisch Moralischen nicht vor, und halten wir uns zunächst an die Fundamentallehre von den Affecten.

12. In der Natur ist Nichts gut und Nichts schlimm. Nur insofern etwas auf das Bestreben der Menschen bezogen wird, hat es einen moralisch differenten Charakter. Der Mensch bemüht sich nicht um Etwas, weil es an sich gut wäre, sondern es gilt ihm als gut, weil er es erstrebt. In dieser Formel ist die wirkende Ursache zu Tage gefördert, die den sittlichen Urtheilen zu Grunde liegt. Die Wurzel der praktischen Entscheidungen über Gut und Schlecht findet sich auf diese Weise blosgelegt. Allein es wird von vornherein die wichtige Thatsache vernachlässigt, dass die Antriebe in sich selbst und miteinander messbar und vergleichbar sind. Auch wird anstatt des Zweckes der weit bestimmtere Begriff des Nutzens zum Compass gemacht. Nach dieser Richtung hat die Moraldoctrin Spinozas wenig Interesse. Sie ist in den fraglichen Consequenzen durchaus kein Bild von sonderlich feinen Zügen. Die Logik der Interessen ist von andern Philosophen weit besser dargestellt worden. Dagegen ist

für das Hauptziel, die Gewinnung der Gemüthsruhe, eine Lehre von den Leidenschaften entwickelt worden, die an sich selbst und ohne Rücksicht auf ihre praktische Bestimmung Werth hat und als die originalste Leistung unseres Denkers betrachtet werden muss. Ja diese Theorie der Gemüthsbewegungen hat grade da ihre besten Züge aufzuweisen, wo sie am wenigsten im Dienste des praktischen Hauptzwecks gestanden hat. Was blosse Lehre von der Natur der Affecte ist und nicht im Hinblick auf unmittelbare Anwendung formulirt wird, ist weit weniger als das Uebrige mit Irrthümern verbunden.

In neuster Zeit hat auch ein Deutscher Physiolog von einigem Professorruf, Johannes Müller, ungeachtet seiner engherzigen, religiös und politisch rückläufigen Denkweise, von seinem Standpunkt aus die von Spinoza gelieferte Statik der Leidenschaften für so gelungen erachtet, dass er eine Anzahl Seiten seines Lehrbuchs der menschlichen Physiologie mit der wörtlichen Uebersetzung der betreffenden Aufstellungen anfüllte und hiemit glaubte, das Beste zu geben, was sich über den Gegenstand sagen lasse. In der That war Spinoza für die innere Beobachtung dieses Gegenstandes in einer günstigen Lage. Im Kampf mit den durch seine Racenabstammung auch in ihm mächtigen Antrieben und Affecten und ehrlich, ja zum Theil auch klar in der Rechenschaft über sich selbst, musste er sich in seinem Streben nach Gemüthsbefriedigung ganz besonders veranlasst finden, die Macht der Leidenschaften zu studiren. Seine Resignation auf das Leben und überdies die schlimmen Erfahrungen, die er in den wichtigsten menschlichen Angelegenheiten gemacht hatte, zeichneten die allgemeine Richtung der Auffassung vor und gaben die Entscheidung. Während übrigens in Spinozas Ethik und mithin in seiner ganzen Philosophie keine einzige der damaligen Errungenschaften des Naturwissens eine Rolle spielt, hat im Gebiet der Affecte eine Art mechanischer Betrachtung einige Früchte getragen. Das metaphysische System unseres Denkers ist ein Inbegriff von mehr oder minder gelungenen Schematen, die noch vielfach an die Scholastik erinnern und mit den Fortschritten der wirklichen Naturerkenntniss nicht in Berührung kommen. Dieses System ist unabhängig von den besten Errungenschaften der Erfahrung, und darin liegt die Verurtheilung seines Ausgangspunkts. Allein der unmittelbare Verkehr mit dem eignen Innern kann auch in derjenigen Art von Philosophie, die sonst in der Haupt-

sache unfruchtbar bleibt, etwas Anerkennenswerthes zu Tage fördern. In diesem Falle ist die Forschung mit der Speculation natürlicherweise verknüpft, und jene Isolirung des Denkens von der wirklichen Untersuchung seines Gegenstandes wird hier zunächst nicht statthaben können. Allerdings wird da, wo die äussere Beobachtung der Gesetze des affectiven Lebens ganzer Gruppen nothwendig wäre, die vorherrschende Beschränkung auf die eigne Behausung und auf die subjective Methode den Erkenntnissen eine Grenze setzen und dem Irrthum einen grossen Spielraum eröffnen. Indessen müssen wir zufrieden sein, dass der betreffende Standpunkt zu der Ausführung erheblicher Vorarbeiten befähigt hat.

Spinoza will die menschlichen Leidenschaften gleich mathematischen Gebilden untersuchen. Er will sich also selbst von jeder affectiven Regung freihalten und namentlich den Fehler der gewöhnlichen Moralisten vermeiden, die in der Kundgebung der Entrüstung ihre Stärke suchen. In der That werden nun auch die Affecte von unserm Denker mit grosser Entschiedenheit als Naturkräfte hingestellt, deren Spiel man unter bestimmten, mit ausnahmsloser Nothwendigkeit wirkenden Gesetzen auffassen kann. Was uns in dieser Beziehung an Einzelheiten vorgeführt wird, könnte man als eine Lehre von der Zusammensetzung und Bewegung der Affectimpulse bezeichnen und mit der Combination mechanischer Potenzen, etwa nach Maassgabe des Parallelogramms der Kräfte, vergleichen.

13. In unserer modernen Ausdrucksweise müssen wir das, was Spinoza vor zwei Jahrhunderten über die Leidenschaften dachte, als eine Ueberzeugung bezeichnen, derzufolge ein Affect mit unvermeidlicher Nothwendigkeit entsteht, sich verändert oder aufgehoben wird, wenn die nach der Naturverfassung und den Naturgesetzen erforderlichen Bedingungen gegeben sind. Wie ein elastischer Körper bei Verschiebung der Beziehungen seiner Theile mit Nothwendigkeit das Bestreben hat, wieder in seine ursprünglichen Verhältnisse zurückzukehren, ebenso und mit gleich unvermeidlicher Nöthigung entstehen im menschlichen Gemüth die verschiedenen affectiven Zustände. Freude und Trauer, Liebe und Hass, Mitleid und Neid, Dankbarkeitsgefühl und Rache sind vorhanden, sobald die zugehörige Anordnung der Thatsachen gegeben ist. Es handelt sich für das Verständniss dieser Gefühlsdeterminationen um nichts weiter als um die Auffindung der

Vorbedingungen, unter denen eine jede als nothwendige Wirkung hervortritt, und alsdann um eine Methode, sich von den weiteren Consequenzen derselben im Gemüth und von ihrer gegenseitigen Verstärkung, Minderung oder Aufhebung eine einigermaassen deutliche Vorstellung zu verschaffen. Ausserdem wird die Uebertragung eines Affects auf etwas, was nicht sein ursprünglicher Gegenstand war, von besonderer Wichtigkeit sein. In dieser Beziehung wird z. B. gezeigt, wie das Verhältniss von Liebe und Hass zu einem Menschen auch über das Verhältniss zu einem Dritten entscheidet, der zu dem Gegenstande jener Gemüthszustände ebenfalls in einem affectiven Verhältniss gedacht wird. Die trennenden oder abstossenden Affecte übertragen sich mithin in gleicher Richtung auf Alles, was mit ihrem Gegenstand in positiv affectiver Weise verbunden gedacht wird. Der Satz, dass ich das dem Feindlichen freundlich Gesinnte hassen werde, ist daher nichts als ein Beispiel jener Logik der Affecte, die sich in keiner Verwicklung verleugnen kann, wenn wir auch nicht im Stande sind, den Combinationen mit gleicher Deutlichkeit wie den einfachsten Beziehungen zu folgen. Sogar die aus der Erfahrung etwa vorzubringenden Ausnahmen können nur scheinbar sein. Es ist nämlich möglich, dass sich eine Thatsache des wirklichen Lebens grade entgegengesetzt formuliren lässt, und dass z. B. in einem gegebenen Fall mit Recht behauptet werden kann, der Freund des Feindes werde nicht gehasst. Allein alsdann muss eine neue affective Beziehung als diejenige Ursache nachweisbar sein, durch welche die ursprüngliche Consequenz abgeändert wurde. Ein selbständiger Affect, der unmittelbar den Dritten zum Gegenstand hatte, wird offenbar jenen mittelbaren und abgeleiteten Affect an Stärke überwiegen und zu einem in dem Endergebniss unerheblichen Element machen können. Die Logik der Leidenschaften ist mithin so gewiss als die Mechanik aller übrigen Kräfte, und es ist ein Hauptverdienst der Spinozischen Auffassung, in der fraglichen Art von Consequenz zwischen beiden Gebieten keinen ursprünglichen Unterschied vorauszusetzen. Noch heute gehört es nicht zu den gemeinen Einsichten, von der naturgesetzlichen Nothwendigkeit der Gemüthszustände überzeugt zu sein. Sogar der oben erwähnte Physiolog glaubte die Sätze des Spinoza nur abgesehen von einer höheren christlichen Kraft, die den Menschen zu einem andern Wesen machen soll, gelten lassen zu dürfen, und der Philosoph

selbst hat im fünften und schwächsten Theil seiner Ethik eine Consequenz seiner eignen bessern Erkenntniss theils wirklich unbeachtet gelassen, theils scheinbar der unwissenschaftlichen Denkweise untergeordnet.

14. Das von Cartesius ausgegangene Unternehmen einer Zurückführung der Gemüthszustände auf eine geringe Zahl einfacher Formen erhält bei Spinoza, der die betreffende Abhandlung seines Vorgängers selbst erwähnt, eine ganz veränderte und in der That als gelungen zu bezeichnende Gestaltung. Der Philosoph, der die Gewalt der Affecte als ein über den Menschen ergehendes Schicksal betrachtete, fand gleichsam die Spaltung ihrer Wurzel auf, indem er die sämmtlichen Gemüthserregungen in zwei Classen theilte oder wenigstens unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachtete. Die eine Gruppe der Affecte steigert das Wesen des Menschen, die andere mindert es. Vielleicht eingedenk des Salomonischen Satzes, dass „Traurigkeit den Tod bringt“, trifft unser Denker hier wirklich den Angelpunkt, um welchen sich das Leben und dessen Werth thatsächlich dreht. In seiner künstlichen Sprache stellt er sogar den Uebergang zu einer grössern oder geringern Vollkommenheit als das Merkmal der beiden Affectrichtungen hin. Wir wissen, dass diese Vollkommenheit nichts als die Realität selbst sein soll. Die Wirklichkeit des Seins, welche von jedem Wesen nach Maassgabe seiner Natur bejaht wird, findet sich gehemmt und vermindert oder gefördert und vermehrt, je nachdem ein niederdrückender oder erhebender Affect wirksam ist. Es giebt daher nur zwei Grundverschiedenheiten affectiver Zustände, je nachdem eine Verneinung oder Bejahung unseres Wesens Platz greift. Freudigkeit und Traurigkeit bilden mithin den Hauptgegensatz, und alle übrigen Gestaltungen des affectiven Empfindens können darauf geprüft werden, ob und in welchem Maasse sie der einen oder andern Form angehören, oder inwiefern sie an beiden theilhaben. Spinoza nennt zwar noch ein Drittes, nämlich die Begehrlichkeit; aber dies rührt nur daher, dass er von den Trieben und Triebempfindungen nicht besonders handelt. Das System der Triebe ist ja selbst jene Grundlage im Wesen des Menschen, auf welcher die Bejahungen und Verneinungen erst einen deutlichen Sinn erhalten. Man muss daher jene Hinzufügung einer dritten Form aus dem Umstande erklären, dass der Philosoph die Triebempfindungen nicht ebenso wie die auf der Grundlage derselben entstehenden

höheren Gemüthsbewegungen einer angemessenen Untersuchung unterworfen hat.

Da die Form des Triebes auch den höheren Affecten zu Grunde liegen kann, so entsteht aus der Vernachlässigung dieser Naturgrundlage manche Ansicht, die uns äusserst befremden muss. Je mehr gewisse Affecte, wie z. B. das Mitleid, dem Triebförmigen angehören, um so weniger werden sie von unserm Denker in ihrer wahren Rolle aufgefasst. Auch ist die Unterscheidung des Leidens und der Thätigkeit nicht streng genug durchgeführt worden. Man kann sogar behaupten, dass Spinoza die Action, die in den Gemüthsregungen enthalten ist, oft zu Gunsten einer Auffassung übersieht, die mit Vorliebe das Passive hervorkehrt. Die Leidenschaften oder Gemüthsaffectionen werden von ihm im Sinne desjenigen Charakters gefasst, der in ihrem Namen in verschiedenen Sprachen angedeutet ist. Indessen dürfen wir hiebei nicht vergessen, dass die Aufgabe, die sich der Philosoph gestellt hatte, nicht darin bestand, die Leidenschaften im engsten Sinne dieses Worts, sondern das ganze Gebiet der Gemüthszustände mit seiner Theorie zu beleuchten. Wir haben daher ein Recht, uns nur an das zu halten, was in dieser Richtung geleistet ist, und das als verfehlt zu erachten, was der gewöhnlichen Ansicht der Schulmoral unkritisch entlehnt ist.

In der Sonderung derjenigen Gemüthsbewegungen, welche als solche für gut, d. h. als von uns selbst erstrebt angesehen werden, ergiebt sich nur eine winzig kleine Gruppe. Ueberall, wo sich Traurigkeit und Hemmung unseres Wesens als Bestandtheil eines Affects nachweisen lassen, ist von keiner positiven Anerkennung die Rede, sondern es werden die sämmtlichen Affecte, die eine Negation enthalten, als feindliches Schicksal angesehen, dessen man sich mit allen Mitteln des Verstandes zu erwehren habe. Auf diese Weise wird dem Menschen zugemuthet, grade diejenigen Affecte zu unterdrücken, welche der Erhaltung der Unverletztheit seines Wesens am meisten dienen. Die Resignation, die doch sonst bei unserm Zergliederer des menschlichen Gemüths nicht mit der Preisgebung der natürlichen Bestrebungen verbunden ist, führt in der fraglichen Richtung zu Ideen oder wenigstens zum Ausdruck von Ideen, denen wir nur als absichtlichen Widersprüchen gegen die menschliche Natur zu begegnen gewohnt sind. Derselbe Mann, welcher die Affecte wie mathematische Figuren betrachten will, und der sich sonst nicht scheut, die gewöhnlichen

Grundsätze der Moral und des Rechts aus dem blossen Interesse, ja aus dem blossen von Jedermann erstrebten Nutzen im engsten Anschluss an Hobbes Vorstellungsart zu erklären, spricht ohne Weiteres die Verdammung einer ganzen grossen Classe von Gemüthserregungen und Antrieben aus. Er, der die Selbstbejahung ohne jede Schranke zum Gesetz des Verhaltens macht, will nicht einmal diejenigen Affecte gelten lassen, welche uns von der Natur als die eigentlichen Hüter der Selbsterhaltung beigegeben sind. Er vergisst, dass er mit dem Affect nicht auch die Verletzung entfernt, deren Ausdruck derselbe ist. Sein beschaulicher Standpunkt will durch blosses Denken eine Phalanx von Gemüthsbewegungen niederwerfen, die glücklicherweise fest genug in der Realität und in dem Wesen der menschlichen Natur wurzeln, um nicht vor dem Hauch der Speculation und dem Glauben an die letztere zu verschwinden.

15. In der Oekonomie der menschlichen Natur haben alle Affecte ihren bestimmten Beruf, und grade Spinoza, der mit seiner ursprünglichen Betrachtungsart dieser Idee am nächsten gekommen war, würde sie nicht selbst völlig verleugnet haben, wenn er nicht mit seiner berechtigten Opposition gegen die Zweckbetrachtung zugleich jedes Verständniss der objectiven Functionen menschlicher Triebe und Leidenschaften aufgegeben hätte. Ja er hätte grade die wirkende Ursächlichkeit, die in den Naturbestimmungen der Affecte hervortritt, am entschiedensten zur Anerkennung bringen können, wenn er sich entschlossen hätte, die negativen und von einer oberflächlichen Moral stigmatisirten Gemüthsregungen innerhalb gewisser Schranken gelten zu lassen. Vielleicht würde dann auch er schon erkannt haben, dass es eine naturalistische Grundlage für die Gerechtigkeit giebt, und dass es nicht nöthig war, sich auf die Wiedergabe der Ideen des Hobbes zu beschränken.

Wer wie Spinoza die Möglichkeit eines Unrechts ausserhalb der Staatsgemeinschaft genau in der Weise des genannten Englischen Denkers leugnet, so dass er im Naturzustande nur die Macht als Grenze der Handlungen anerkennt und die greifbarsten Verbrechen für zulässig erachtet, bekundet hiemit, dass er eine moralische Gerechtigkeit entweder nicht kennt oder nicht anzuwenden versteht. In der That begegnen wir in der Ethik genau derselben Anschauungsweise. Der Begriff der sogenannten Tugend fällt mit demjenigen der Macht zusammen. Aus der

folgerichtigen Bejahung der Einzelmacht soll vermittelst der Leitung derselben durch den Verstand und die höhere Einsicht sich schliesslich der Inbegriff aller ethischen Grundsätze ergeben. Niemals macht sich von diesem Standpunkt aus das Bedürfniss geltend, neben dem Ich noch ein zweites Ich von gleicher und selbständiger Bedeutung in Rechnung zu bringen und die so zu sagen interhumanen Affecte als eine besondere Gruppe von denjenigen Gemüthsbestimmungen zu sondern, die auch für den völlig einsam gedachten Menschen ohne jede Beziehung auf Seinesgleichen eine Bedeutung haben. Diese Schroffheit und dieser Mangel an Entwicklung erklären sich nun aber bei einem Spinoza nicht daraus, dass er nach Naturgesetzlichkeit im Spiel der Affecte forschte, sondern im Gegentheil daraus, dass er einen souverainen Verstand in fast völliger Trennung von den natürlichen Grundlagen erdichtete und diesem Idol seiner Philosophie die Rolle eines Ersatzmittels gewisser Gemüthsantriebe zutheilte. So soll z. B. das Mitleid bei dem Einsichtigen, d. h. bei dem philosophisch Denkenden, nicht nur überflüssig, sondern auch vom Uebel sein. Ein solcher wird nämlich nach der Ansicht Spinozas das schon aus blossem Verstande thun, wozu Andere erst durch das Mitgefühl angetrieben werden müssen. Das letztere enthält nun aber auch etwas unser Wesen Verneinendes; es gehört zu den hemmenden und deprimirenden Affecten, und es soll daher gänzlich abgethan werden, wo der Verstand zur Herrschaft gelangt. Es soll verwerflich sein, weil es ein Element der Negation einschliesst. Auch verwechsele man diese Ansicht nicht etwa mit derjenigen, welche mit Recht die blosse Sentimentalität bekämpft und die Gemüthsregungen weder in ihrer ursprünglichen Rohheit, noch in einer fehlgreifenden Verzärtelung als Maass des Verhaltens zur Richtschnur nimmt. Die menschlichen Affecte erfahren durch den Verstand individuell und geschichtlich gleichsam eine Bearbeitung; aber sie können hiedurch niemals verschwinden, wie sehr sie auch disciplinirt und ästhetisch geformt werden mögen. Der Grundirrthum von Spinozas Ethik liegt also in der unhaltbaren Hypothese, dass der blosse Verstand an sich selbst moralischen Stoff enthalte und zu einer völligen Befreiung von allen als missliebig erachteten Gemüthsregungen führen könne.

16. Man merkt es dem fünften Abschnitt der Ethik an, dass ihr Verfasser sich einigermaassen bewusst ist, die Aufgabe, die

er sich in der Richtung auf das Unmögliche gestellt hatte, auch nicht einmal scheinbar gelöst zu haben. Sein sonst scharfer und treffender Ausdruck wird schwankend und macht Zugeständnisse, die man nach dem Früheren nicht erwarten konnte. An die Stelle der unbeugsamen Consequenz tritt die Hinweisung auf ein gewisses Maass des Gelingens, also auf eine blosse Annäherung an das eingeständlich unerreichbare Ziel. Für den aufmerksamen Leser wird dieses Ziel selbst eine sehr schwankende Vorstellung. Die Idee, dass die feindlichen Affecte, wenn nicht ganz, so doch zum Theil durch den Verstand zu überwinden seien, ist ein mit der ursprünglichen Unternehmung unverträglicher Gedanke. Warum soll nur eine Halbheit in Aussicht stehen, wo allein das Ganze befriedigen und die Gemüthsruhe verbürgen kann? Hier hört offenbar die strenge Folgerichtigkeit auf, und es macht sich eine widersprechende Macht geltend. Wäre der Philosoph weniger aufrichtig gegen Andere und sich selbst gewesen, so würden diese Spuren des Widersprechenden schwerlich zu einem unzweideutigen Ausdruck gelangt sein. So aber sind wir in der Lage, genau feststellen zu können, wo die Unvereinbarkeiten gesucht werden müssen.

Ein Hauptsatz der Dynamik der Affecte besagt, dass eine Gemüthsbewegung nur durch eine andere, nicht aber durch blossen Verstand verändert oder verdrängt werde. Diese sehr glückliche Idee Spinozas wird aber von ihm selbst hinterher fast völlig verleugnet. Das Princip, durch welches er die Affecte überwunden wissen will, ist nämlich die verstandesmässige Betrachtung und Zergliederung derselben. Was in einem Gemüthszustande eigentliches Leiden ist, soll nur eine Folge unzutreffender Vorstellungen sein und daher durch die Gewinnung deutlicher und klarer Ideen verschwinden. Ich gestehe, dass diese Paradoxie mir immer als eine derjenigen erschienen ist, deren Möglichkeit man wohl aus dem ursprünglichen System erklären, aber ausserhalb desselben auch nicht im Mindesten rechtfertigen kann. Erinnert man sich, dass die Welt nach Spinoza auch als ein Reich des Denkens in allen ihren realen Bestimmungen vollständig gedeckt sein soll, so muss ein Act des Gedankens mit jeder andern Wirklichkeit gleichartig sein und sich mit ihr gleichsam messen können. Das Denken wirkt zwar nur auf das Denken; indessen giebt es nichts, was nicht ausser unter dem Attribut der Ausdehnung oder der körperlichen Affection auch noch als Modification des Denkens

zu betrachten wäre. Hieraus folgt nun allerdings, dass der verstandesmässige Gedanke als gleichartig mit jeder Potenz, die ihm gegenübertritt, betrachtet werden kann. Indessen ist einerseits diese ganze Consequenz nur möglich auf Grundlage jener Identitätshypothese, nach welcher die Substanz oder das Sein stets zugleich als ausgedehnt oder körperlich und als denkend vorgestellt wird, und fällt mit dieser Voraussetzung zusammen. Andererseits ist aber auch die Conception des Denkens bereits innerhalb des menschlichen Bewusstseins eine so allgemein gefasste, dass diejenige besondere Art, welche man als Verstandeseinsicht bezeichnen kann, und deren Begriff wir mit dem gewöhnlichen Gebrauch des Wortes Denken zu verbinden gewohnt sind, keineswegs blos jener oberflächlichen Gleichartigkeit wegen als eine den Affecten gewachsene Macht angesehen werden kann. Die Gemüthsbewegungen durch die blosse Erkenntniss ihres Wesens verschbuchen wollen, — dies heisst offenbar ebensoviel, als jegliche Leidenschaft aus blossem Irrthum ableiten. Die bessere Einsicht verdrängt eben nichts als den theoretischen Irrthum und was aus dem letzteren allein noch folgen könnte. Spinoza aber weiss selbst sehr gut, dass zwischen dem besseren Wissen und dem entsprechenden Handeln eine grosse Kluft besteht. Dennoch will er eine noch weit grössere Kluft überbrücken und die Affecte durch deren Analyse bemeistern.

17. Der Regel, dass ein Affect nur durch einen andern näher bestimmt, verändert oder aufgehoben werden kann, entzieht sich jedoch Spinoza auch in den Anwendungen seiner Theorie nicht gänzlich. Es ist schliesslich ein einziger universeller Affect, in welchen er alle Gemüthsbewegungen aufzulösen und durch welchen er alle Leidenschatten zu beschwichtigen unternimmt. Seine sogenannte „intellectuelle Liebe zu Gott“ ist das Element, in welchem er alle besondern Zustände des Gemüths gleichsam untertaucht. Entfernen wir den absichtlichen und künstlichen Ausdruck jenes Begriffs, so ist es ein Affect gegen das Ganze der Natur, mit welchem wir es zu thun haben. Seine Formel muss daher lauten: Verstandesmässige Befriedigung durch den Gedanken der Natur als der Ursache von Allem. Es ist eine intellectuelle Liebe zur Natur und, was nicht übersehen werden darf, nicht einmal eine eigentliche Liebe in Frage. Bei Spinoza ist nämlich Liebe nichts weiter als der Zustand der Freudigkeit, bezogen auf einen Gegenstand als deren Ursache. Diese Liebe

zur Natur schliesst mithin noch nicht einmal die Aehnlichkeit mit einem Affect ein, wie er zwischen Mensch und Mensch gedacht wird. Man könnte sie als optimistischen Affect bezeichnen, dessen Inhalt sich in dem Satze ausdrückt: Es ist Alles sehr gut, und ich freue mich darüber.

Der verstandesmässige Hass, der als Gegensatz zu dem erläuterten Affect sehr nahe liegt, ist auch von Spinoza nicht mit Stillschweigen übergangen worden. Wenn ich nämlich den Zustand der Nichtbefriedigung auf den Grund von Allem als Ursache beziehe, so ergiebt sich etwas, was man den pessimistischen Affect gegen die Natur nennen könnte, und wofür wir seit Schopenhauer eine umfassende Theorie besitzen. Die semitische, allmachtsunterwürfige Denkungsart hat unsern Philosophen offenbar gehindert, auf die Widerlegung des intellectuellen Hasses Gottes (odium dei intellectuale) auch nur die geringste Mühe zu verwenden. Was gegen alle Affecte, die ein Leiden enthalten, helfen soll, das wird auch in diesem Fall vorgebracht. Die Bildung der klaren Vorstellung von der Ursache eines solchen Affects soll ihn selbst zum Verschwinden bringen, und wir sollen grade dadurch, dass wir den Grund der Natur als die Ursache unserer Nichtbefriedigung erkennen, in den entgegengesetzten Affect gerathen. Diese ganze Lehre widerspricht, abgesehen von ihrer sonstigen Unhaltbarkeit, auch schon der allgemeinen gleichen Möglichkeit und der Zusammengehörigkeit der gepaarten Affectformen. Es zeigen sich hier die Folgen einer Vernachlässigung, welche dem gesammten System Spinozas zum Vorwurf gemacht werden muss. Nirgend ist nämlich die Rolle der Verneinung und der in ihr richtig erkannten Function der Begrenzung hinreichend untersucht. Eine negative Kraft ist ebensowohl eine Realität als eine positive, und man sieht überhaupt nicht im Mindesten ein, wie Spinozas poetischer Gebrauch der Unendlichkeitsvorstellung sich mit der durchgängigen Bestimmtheit und Umgrenztheit aller logisch haltbaren Vorstellungen vertragen soll. Unserm Philosophen haftet noch etwas von jener poetisch schweifenden Vorstellungsweise an, die wir in allen blos affectiven und phantasiemässigen Unendlichkeitsbegriffen derjenigen antreffen, bei denen, wie z. B. bei Bruno, die Lebendigkeit der Imagination noch ein störendes Uebergewicht über den abstracteren Verstand ausübt.

Der universelle Affect gegen die Natur oder, mit andern Worten, die Religion Spinozas hat in der Gesinnung des Letzteren

offenbar mehr Lebendigkeit an sich gehabt, als in dem System hervortritt, und hieraus müssen wir uns alle Widersprüche der Theorie erklären. Das System als solches sollte eigentlich nicht ohne Weiteres als Pantheismus bezeichnet werden; denn die logische Verfassung desselben ist mit einer derartigen Auslegung kaum vereinbar. Der Pantheismus liegt mehr in der künstlichen Ausdrucksweise, als in dem wahren Inhalt. Er hat auch vielleicht in den Gefühlsgewohnheiten des Denkers eine unwillkürliche Rolle gespielt; aber in dem System selbst ist, aller Widersprüche ungeachtet, doch zu viel scharfe Logik, um jenes Imaginationsgebilde, welches den eigentlichen Pantheismus ausmacht, in erheblichem Maass walten zu lassen. Das unverkennbare Merkmal des echten Pantheismus ist die mehr oder minder unlogische Uebertragung eines traditionellen Gottesbegriffs auf die Natur. Der letzteren werden alsdann unkritisch alle oder doch die meisten Eigenschaften beigelegt, die den Inhalt der früheren Gottesvorstellung bildeten. Der echte Pantheismus ist im besten Falle eine Deduction aus einer ungerechtfertigten Hypothese und eine Kennzeichnung der Natur nach einem selbst ungerechtfertigten Muster. Wer die Eigenschaften, die er bei Allah denkt, der Natur unterlegt, ist Pantheist auf der Grundlage des Islam. Wer die Attribute des christlichen Gottes, etwa die Güte, in dem Subject der Natur voraussetzt und sich dem Ganzen der Dinge gegenüber gemüthsmässig ebenso verhält, wie früher zum Gegenstand seiner Gottesvorstellung, — muss offenbar als christlicher Pantheist bezeichnet werden, und von dieser Art war z. B. Bruno. Hienach ist klar, dass die Gattungen, Arten und Varietäten des Pantheismus genau den Gattungen, Arten und Varietäten des Theismus entsprechen müssen. Auch versteht sich von selbst, dass jeglicher Pantheismus keine ursprüngliche, sondern nur eine abgeleitete und untergeordnete Welt- und Lebensauffassung vertritt. Anstatt auf einer Induction aus der wirklichen Beschaffenheit der Natur zu beruhen, ist eine solche Vorstellungsart das Ergebniss einer Anticipation des Wesens der Natur aus vorgefassten Religionsbegriffen. Die einzig mögliche Frage wäre nun in dieser Beziehung einem Spinoza gegenüber die, ob wir bei ihm vielleicht jüdischen Pantheismus vor uns haben. Nun widerstrebt erfahrungsmässig und aus innern Gründen keine Anschauungsweise so sehr jeder pantheistischen Färbung als grade diejenige der jüdischen Race. Es wäre daher nicht als Consequenz

des Judenthums, sondern als der schärfste Gegensatz gegen dasselbe aufzufassen, wenn Spinoza wirklich zu derjenigen Vorstellungsart gelangt wäre, mit deren Namen man sein System gewöhnlich kennzeichnen zu müssen glaubt. Nun haben wir schon im Eingang bemerkt, dass die Einheit der jüdischen Jehovahvorstellung in der Natur oder dem Gotte des Spinoza wiedererscheint. Allein der Entschluss, die Natur für sich selbst als das einzige Sein einheitlich zu erfassen, ist denn doch eine gewaltige Reaction gegen den Zug des jüdischen Vorstellens, welches auf die Creatur, auf den Schöpfungsbegriff und auf den Ausdruck gemeiner Unterwürfigkeit nicht verzichten kann. Mag man immerhin auf Einiges hinweisen können, was das Gepräge der Racentradition an der Stirn trägt, — in der Hauptsache wird man finden, dass unser Denker das Element, aus welchem er gleichsam auftauchte, in weit höherem Maasse beherrscht hat, als er von ihm beherrscht worden ist. Verhielte es sich anders, so wäre die Lehre der Geschichte widerlegt, derzufolge in der semitischen Race und deren Tradition eher eine der Philosophie entgegenstrebende als zu ihr befähigende Tendenz vorauszusetzen ist. Spinoza hat das Beste in seinen Leistungen nicht hervorgebracht, weil er von semitischer Abstammung, sondern trotzdem, dass er es war. Der moderne Culturzusammenhang und das allgemein Menschliche erklären seine Vorzüge. Das specifisch Nationale oder vielmehr Racenmässige ist dagegen der Schlüssel zu seinen weniger gelungenen Eigenthümlichkeiten und überhaupt zu einem grossen Theil seiner Fehler und Schwächen. An diese letztern halten sich sehr viele heutige Juden, indem sie bei ihrem schriftstellerischen oder sonstigen Spinozacultus nur die ihrer Superstition, ihrer Machtanbetung und ihrer defecten Moral wahlverwandten Bestandtheile sowie die verzwickten scholastischen, an talmudistische Verstandesverzerrung und Geisteseckigkeit erinnernden Züge heraussuchen, vergrössern und so dem Mann, den ihre Vorfahren ausgestossen, noch ein zweites Mal Unrecht thun.

18. Nach dem Bisherigen hat der systematische Gedankenkreis unseres Philosophen drei theoretische Hauptbestandtheile und ein praktisches Endziel. Die ersteren sind zunächst der Inbegriff der Naturschematisirung, dann die Theorie der Aecte und endlich die von Hobbes ohne sonderliche Modification entlehnte und nur in der Parteirichtung entgegengesetzte Ableitung von Staat und Recht. Auf eine ausführliche Darlegung dieses dritten

Elements haben wir verzichtet, weil Spinoza als politischer Theoretiker nicht selbständig und original war. Die in seinem theologisch-politischen Tractat am lesbarsten gestaltete Idee, dass die Causalität, mit welcher die ursprüngliche individuelle Macht zur Steigerung ihrer selbst vermittelst der Bildung von Vereinigungen getrieben wird, auf diese Weise zum Staat und Recht führe, entspricht dem Grundzuge des Systems, in welchem ja der Uebergang zu einer grösseren Realität oder Vollkommenheit das Schema aller Befriedigung ist. Aus der Macht wird Recht, indem sich die erstere organisirt. Wie wenig aber diese Anschauungsweise mit Begriffen von einer uneigennützigen moralischen oder juristischen Gerechtigkeit zusammenstimme, ist von uns gelegentlich mehrfach angedeutet worden. Indem hienach Spinozas naturrechtliche Ansichten als für das System nicht positiv, sondern nur negativ erheblich und als Ideen von sehr geringer Eigenthümlichkeit und Bedeutung in der allgemeinen Würdigung ausscheiden, bleiben von den rein theoretischen Bestandtheilen nur zwei übrig, deren verhältnissmässiges Gewicht abzuwägen ist. Ueber die logischen Schemata der Naturauffassung, also einheitliche Substanz, durchgängige Causalität und innere Nothwendigkeit, Doppelheit der Attribute, Congruenz des Gedanklichen und Körperlichen und Abhängigkeit der Modificationen von dem allgemeinen Sein, haben wir in Anbequemung an das Herkommen mehr gesagt, als der Werth der Fassung der betreffenden Kategorien mit sich bringt. Ein Bewusstsein, dass es sich in einer derartigen schematischen Naturauffassung nur um ein Problem der höheren Logik handle, ist bei Spinoza nicht anzutreffen. Die logische Rolle, welche der Begriff der Einheit gegenüber den Mannichfaltigkeiten der Natur zu spielen hat, wird nicht nur durch die gewissermaassen noch etwas theosophische Einkleidung der reinen Begriffe verdeckt, sondern es wird das Verhältniss der einheitlich zusammenfassenden Kraft zu den besondern Existenzen nicht einmal überall in derselben, mit sich selbst übereinstimmenden Weise vorgestellt So ist z. B. die Betrachtung von Einzeldingen aus dem Gesichtspunkt der Ewigkeit (sub specie aeternitatis) unvereinbar mit der Vorstellung, dass der Mensch, sowie überhaupt jegliche Modification, existiren und auch nicht existiren könne. Ewigkeit bedeutet zwar bei Spinoza nach Maassgabe früherer scholastischer Vorstellungen nicht die unbeschränkte Dauer, sondern nur ein Verhältniss, in welchem, wie im Fall einer geometrischen

Beziehung, von der Zeit ganz abgesehen wird. Indessen auch unter Voraussetzung dieses Sinnes ist Spinozas Betrachtung der Dinge aus dem Gesichtspunkt der Ewigkeit nicht zu rechtfertigen. Sie würde auch ihrem Vertreter nicht das geleistet haben, was er anstrebte, wenn nicht an die Stelle seines leeren und kaltlassenden Begriffs der Ewigkeit eine lebensvollere Vorstellung getreten wäre. Allerdings vermochte er eine gewisse Ruhe der Betrachtung zu gewinnen, indem er die Einzelexistenzen und das Einzelschicksal als Elemente jener bestimmten Totalität dachte, deren subjective Grenzen durch das erreichbare Maass von Vorstellungen des räumlichen und zeitlichen Inhalts der Natur bestimmt werden. Indessen ist diese Versenkung in das allgemeine Sein nur dann ein lebensvoller Act des Bewusstseins, wenn die beschränkte Wirklichkeit an andern grösseren Wirklichkeiten gemessen und so ein höherer Affect, nämlich das Gefühl der Erhabenheit, sich als Macht im Reich der übrigen Affecte bethätigt. Dieser mässigende Eindruck wird aber niemals durch solche Nichtigkeiten hervorgebracht, wie die abstracten Begriffe der leeren Ewigkeit und Unendlichkeit sind, wenn sich ihnen nicht unwillkürlich der reiche Inhalt des wirklichen Seins unterschiebt.

Auf eine ähnliche Weise muss man sich die Einwirkung denken, welche Spinoza durch den Hinblick auf die durchgängige Causalität und Nothwendigkeit hervorzubringen suchte. Es ist die Erinnerung an die sich auf Alles und bis auf jeglichen Gedanken, der in einem Menschen aufsteigt, erstreckende Nothwendigkeit, was ganz besonders über die einzelnen Affecte hinwegheben oder wenigstens deren Kraft einschränken soll. Es giebt nur eine einzige freie Ursache, und auch diese ist nur in dem Sinne frei, dass sie nicht von Aussen, sondern vermöge ihrer eignen Wesenheit zum nothwendigen Handeln bestimmt wird. Dies ist die Natur selbst, die als einziges Sein offenbar keinen Zwang von etwas Anderem erleiden kann. Jeder Zwang oder jede Determination, die man irgendwie voraussetzen möchte, würde ja stets in die Vorstellung des einheitlichen, Alles umfassenden und einzigen Seins hineingehören. Der Mensch ist nun aber ein Theil der Natur, und insofern handelt er nicht ausschliesslich aus der Nothwendigkeit seines eignen Wesens. Man muss daher von ihm sagen, dass er nicht blos die Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit seiner Handlungen in sich trage, sondern auch und zwar zu einem sehr grossen Theil von Aussen über sich ergehen

lassen müsse. Spinoza nennt ihn nun nach Maassgabe seines auch in diesem Falle künstlichen Sprachgebrauchs in der einen Beziehung frei und in der andern unfrei. Ganz besonders soll aber die menschliche Unfreiheit in den Kräften derjenigen Affecte begründet sein, in denen ein Leiden enthalten ist. Die Freiheit wird dagegen in der Macht des Verstandes gesucht, der die Sklaverei im Dienst der Affecte beseitigen oder wenigstens mindern soll. Besser wäre es jedoch, wenn das Wort Freiheit nicht dazu gebraucht worden wäre, nur eine besondere Art der Nothwendigkeit zu bezeichnen. Man würde alsdann den Sinn des durchgängigen Determinismus nicht missverstehen, dessen Hervorhebung und Nachweisung einer der unbestreitbarsten Vorzüge des fraglichen Systems ist. Ausserdem würde dann auch die Idee, dass grade das Denken im eminenten Sinne Handeln sei, in ihrer Unhaltbarkeit sichtbarer haben hervortreten müssen.

19. Hiemit sind wir wieder bei dem Cardinalpunkt angelangt, um welchen sich das ethische System Spinozas dreht. Die speculative, gleichsam beschauliche Betrachtung und das blosse Arrangement der Ideen sollen den Uebeln des Lebens gewachsen sein und die Gemüthsruhe sichern. Die philosophische Einsicht soll unmittelbar und ohne Weiteres mächtige Affecte zum Schweigen bringen, indem sie dieselben auf ihre Ursachen zurückführt und den Zusammenhang mit der allgemeinen Nothwendigkeit erkennbar macht. Auf das Handeln als ein Mittel, durch welches der Verstand nicht blos scheinbar, sondern wirklich eine Macht üben kann, wird verzichtet. Nicht die Anordnung der Thatsachen, sondern ausschliesslich die Anordnung der Ideen wird in das Auge gefasst. Auch wird der praktische Hauptgesichtspunkt, aus welchem sich ein Affect durch die vom Verstand vermittelte Herbeiführung eines andern, wie eine Naturkraft durch die andere, bemeistern lässt, gradezu vernachlässigt. Auf diese Weise vollzieht sich die Consequenz jener falschen Stellung, die dem Denken auch theoretisch von vornherein eingeräumt wurde.

Ziehen wir daher die Summe von allen unsern Erörterungen, so bleibt nur ein Theil der Lehre von den Affecten als eine Grundlage übrig, welche in der heutigen Philosophie eine Bedeutung beanspruchen kann. Indessen musste bisher eine Statik und Dynamik der Affecte unvollkommen bleiben, da man nicht die beschränkte Tragweite der vagen d. h. quantitativ unbestimmten Schlüsse erkannte und sich bemühte, nur das aufzustellen und zu

behaupten, was ohne Rücksicht auf specielle Grössenbestimmungen der Affectkräfte einzusehen ist. Das hypothetische Operiren mit Grössen, die man nicht wirklich zu messen vermag, würde zwar die Idee, auf welche es ankommt, zu erläutern vermögen, aber übrigens in eine ebenso haltlose als müssige Spielerei ausarten. Bei Spinoza ist also nicht sowohl der blosse Mangel eines derartigen Verfahrens, als vielmehr die Abwesenheit eines jeden deutlichen Bewusstseins von dem fraglichen Gegensatz als die Ursache der unbefriedigenden Formulirungen anzusehen.

Das mathematische Denken war der Ausgangspunkt unseres Philosophen, und seine beste Leistung ist merkwürdigerweise dadurch weniger vollkommen ausgefallen, dass er nicht die vollständige Consequenz jener Auffassungsart gezogen hat. Ja man kann behaupten, dass sein ganzes System ein weit richtigeres und natürlicheres Gepräge erhalten hätte, wenn er mathematischer gedacht hätte, als er wirklich gedacht hat. Seien wir daher zufrieden, dass wir an derartigen bedeutenden Erscheinungen die philosophischen Ergebnisse nicht blos nach der Strenge der verstandesmässigen Sätze, sondern auch nach den zu Grunde liegenden Gesinnungsantrieben und im Zusammenhang mit der durch das Ganze der Persönlichkeit vertretenen Haltung messen dürfen. Aus diesem Gesichtspunkt wird ein Spinoza jederzeit der schärfsten Kritik standhalten, und selbst die zum Theil verfehlten Ideen werden über ihre besondere Gestaltung hinaustragen. Man wird, wenn man mit seinen Schriften verkehrt, wenigstens in ein Reich eintreten, in welchem der philosophische Ernst und die Kraft der philosophischen Gesinnung in einem Grade thätig gewesen sind, wie er in der gesammten Geschichte nur wenige Male erreicht und wohl nur zweimal, nämlich in Sokrates und Bruno, übertroffen worden ist.

Zweites Capitel.

Locke. — Begriffskritik und Erkenntnisstheorie.

Primäre und secundäre Eigenschaften der Körper. — Polemik gegen die Voraussetzung angeborner Ideen.

1. Der Englische Kriticismus, von Locke begründet, von Hume in einigen Richtungen geschärft, ist für die entsprechend

bezeichnete Deutsche Erscheinung, nämlich für den Kantischen Halbskepticismus eine Art Ausgangs- und Stützpunkt geworden. Locke, Hume und Kant repräsentiren für die wichtigsten Probleme drei Arten der Auffassung, von denen man die spätere ohne die frühere und die frühere ohne die spätere nicht vollständig begreifen kann. Diese ganze Entwicklungsreihe, welche sich mit ihren Folgen über zwei Jahrhunderte und zwei Nationen erstreckt, ist darum von so grosser Bedeutsamkeit, weil sie ursprünglich eine ganz neue Art des Philosophirens zum Durchbruch brachte. An die Stelle des früheren Denkens, welches sich unmittelbar auf die Gegenstände richtete und seine Erkenntnisse von der Welt ohne Weiteres darlegte, tritt mit dem Verstandeskriticismus eine Wendung nach Innen. Es werden die Thätigkeiten des Bewusstseins im Allgemeinen, ganz besonders aber in der Richtung auf den Ursprung der metaphysisch wichtigen Begriffe untersucht. Es wird zur Regel des vorsichtigen und deutlichen Denkens gemacht, nur mit solchen Vorstellungen zu operiren, über welche man sich durch Nachweisung ihrer Quelle orientirt hat. Später wird dann noch die höhere Forderung vorherrschend, ausser dem Entstehungsgrund auch noch die Anwendbarkeit und Tragweite der Begriffe zu untersuchen, und hiemit wird die ursprünglich mehr psychologische Methode wieder metaphysischer. Die Begriffe werden auf diese Weise in sich selbst und ohne Rücksicht auf ihre Entstehungsart einer Kritik unterworfen, d. h. es wird danach gefragt, welchen metaphysischen Gebrauch man von ihnen mit Sicherheit machen könne. In einem gewissen Sinne ist diese Art und Weise schon durch Locke, aber weit entschiedener durch Hume vertreten. Vornehmlich ist es jedoch gleichsam die innere und individuelle Geschichte der Begriffswelt gewesen, in welcher sich Locke heimisch zu machen gesucht hat. Dort ist er sorgfältig den Spuren einer jeden theoretischen oder moralischen Vorstellung nachgegangen, und dort hat er jede Conception möglichst von alledem gesäubert, was der gewöhnliche verworrene Begriffsgebrauch etwa unberechtigterweise hinzugethan hatte. Lockes Kritik ist hienach eine Scheidung des psychologisch als nothwendig nachgewiesenen Inhalts der Vorstellungen von den historischen oder aus dem Systemgeist entsprungenen Beimischungen derselben. Das Hauptmerkmal, an welches sich diese Art von Kriticismus zu halten hat, ist die nachweisbare Nöthigung, eine Vorstellung ursprünglich zu bilden. In diesem Kriterium liegt

die Schranke der Lockeschen Methode; denn es kann sehr leicht geschehen, dass ein Begriff für thatsächlich nothwendig erachtet wird, von welchem sich ein freier denkendes Zeitalter völlig losmacht. Der Erfolg der Methode ist also wesentlich davon abhängig, von wem und zu welcher Zeit sie gehandhabt werde. Nur ein kleiner Theil von Einsichten ist schon durch ihre Natur selbst mit Nothwendigkeit gegeben. In den metaphysischen Hauptfragen wird sie dagegen stets nur ein Spiegelbild der Geistesverfassung desjenigen ergeben, der mit ihr operirt. Hienach begreift es sich, dass grade für die Lockesche Philosophie die entschieden moderne Geistesbildung ihres Urhebers weit mehr in Betracht kommen muss, als für Standpunkte, die der individuellen Gestaltung des Einzelnen weniger Spielraum gewähren.

Aus diesem Grunde glaube ich behaupten zu dürfen, dass der grosse Erfolg der Lockeschen Denkweise mindestens ebensosehr ihrem materiellen Gehalt als der ihr formal zu Grunde liegenden Methode zu danken ist. Genau dieselbe Methode würde einen Mann, in welchem etwa noch die Vorurtheile eines Cartesius mächtig gewesen wären, zu ganz andern und oft völlig entgegengesetzten Ergebnissen geführt haben. Uebersehen wir daher nicht, unter welchen Zeitverhältnissen Lockes Ideenkreis entstand.

2. Die politischen Revolutionen stehen in der engsten Beziehung zu den geistigen Aufraffungen, die als im Bereich ihres Erschütterungskreises liegend angesehen werden können. Gegner und Anhänger werden von dem aufgeregten Leben ergriffen, so dass die äusserlich despotischen Lehren eines Hobbes ebenso wie die liberale Art und Weise eines Locke zu einem grossen Theil als durch die allgemeine Strömung bedingt erscheinen. Der frische Luftzug grosser Ereignisse, ganz besonders aber der innern Stürme, dringt mit seiner reinigenden Kraft bis in die abgelegensten Stätten der Metaphysik. Die anarchisch miteinander ringenden Gewalten gestatten weder Freund noch Feind eine schwächliche Ruhe und Befriedigung. Der hergebrachte Vorstellungskreis wird ebenfalls in feindliche Lager gespalten, und nur die selbständige Kraft wird nach der einen oder andern Seite hin eine feste Ordnung und Haltung des Geistes wieder herstellen. Hobbes war in seinen Ideen darum nicht minder revolutionär, weil er denselben eine Richtung auf die Restauration gab. Er, der ungleich originalere und begabtere, arbeitete mit der Kühnheit seines naturalistischen

Denkens grade demjenigen vor, der in einem gewissen Sinne der liberale Philosoph werden sollte.

Zu diesen geistigen Antecedentien kam für Locke die unmittelbare Einwirkung der Thatsachen in einem Lebensalter, in welchem der Sinn für derartige Einflüsse am meisten empfänglich ist. Er war etwa 26 Jahre, als Cromwell von der Bühne abtrat und eine Erbschaft hinterliess, an welcher das folgende Menschenalter schon mit der blos vorläufigen Regulirung vollauf zu thun hatte. Die Restauration, dann die zweite Revolution folgten einander, und die Atmosphäre, welche durch die ganze Gruppe der Vorgänge erzeugt worden sein muss, ist sicherlich geeignet gewesen, einen Geist von eigner ursprünglicher Kraft vollends freizumachen.

Sehen wir uns nach Erwägung der äussern Beschaffenheit des Schauplatzes auch im Bereich der rein wissenschaftlichen Mächte der positiven Erkenntniss um, durch deren Contact Locke ganz besonders gefördert und über die herkömmlichen Vorurtheile erhoben werden musste, so finden wir in Newton, dem nur 10 Jahre jüngern Zeitgenossen, den Hauptrepräsentanten einer neuen und gelungenen, auf dem Grunde der Mathematik und Mechanik ruhenden Naturphilosophie vor. Von einer im echten Sinne naturphilosophischen Denkweise treffen wir nun auch in Lockes Schriften deutliche Spuren an. Freilich konnte der psychologische Philosoph, dessen Virtuosität im Zergliedern und Gruppiren der Vorstellungen bestand, sich den neuen naturwissenschaftlichen Ideenkreis nur insoweit aneignen, als hiezu eine Beherrschung der mathematischen Grundlagen nicht erforderlich war. Dennoch nahm er das neue Gravitationssystem als wahr an. Newtons Freundschaft und das mathematische Urtheil von Huyghens waren ihm in den fraglichen Bemühungen, sich über jenes System eine Ansicht zu bilden, zu Hülfe gekommen. Der Urheber selbst hatte sich dazu herbeigelassen, die Nothwendigkeit der elliptischen Bewegungen der Planeten in einem für Locke gearbeiteten Aufsatz mit einem Minimum mathematischer Zurüstung darzulegen. Huyghens aber hatte auf eine Anfrage Lockes geantwortet, dass der mathematische Zusammenhang von ihm als richtig verbürgt werden könne.

3. John Locke (1632—1704), aus Wrington (in der Nähe von Bristol), Sohn eines Juristen, der eine Zeit lang Hauptmann in der Parlamentsarmee war, erhielt seine höhere Ausbildung

hauptsächlich zu Oxford. Unbefriedigt durch die dort herrschende Art, die Wissenschaft in der alten verschulten Weise zu behandeln, und in der Lage, nicht durchaus zu einem Brodstudium genöthigt zu sein, richtete er seine Aufmerksamkeit schon früh auf naturwissenschaftliche Kenntnisse. Seine schwächliche Gesundheit steigerte sein Interesse für seine medicinischen Studien, denen er sich mit Vorliebe hingab, und für welche er alles im Bereich des Naturwissens Zugängliche zu verwerthen sich bestrebte. In dieser Richtung erntete er den öffentlichen Beifall des grossen Arztes Sydenham. Bezüglich seiner metaphysischen Bildung wissen wir, dass er auch Descartes, obwohl nicht mit voller Neigung, gelesen, und dass er Malebranche gekannt hat.

Im Jahre 1664 ging Locke als Gesandtschaftssekretär nach Berlin, wo er ungefähr ein Jahr blieb. Nach seiner Rückkehr aus Deutschland beschäftigte er sich mit Beobachtung von Luftveränderungen unter Anwendung des Barometers, Thermometers und Hygrometers. Nach einigen Jahren (1667) wurde er zu Oxford durch einen Zufall dem Lord Ashley, späteren Earl von Shaftesbury, bekannt, der ihn von nun an förderte, und dessen Schicksale er bis zum Tode desselben gewissermaassen theilte. Er widmete sich der Unterweisung von dessen Sohn und bethätigte im Hause seines Gönners, den er selbst zuerst gerettet hatte, auch sonst die ärztlichen Einsichten, von denen er schon früh gelegentlich, obwohl nicht berufsmässig und auch nicht auf Grund einer medicinischen Promotion, Gebrauch gemacht hatte. Der Kreis von Persönlichkeiten, der sich in Oxford um Shaftesbury gruppirte, hat offenbar auf Locke erheblich eingewirkt und dessen Theilnahme an der Staats- und Religionspolitik der Zeit ganz besonders gesteigert. Die Rolle Shaftesburys als Staatsmann ist bekannt. Zweimal an der Spitze der Geschäfte, versorgte er Locke mit Stellungen, die aber nur eben so kurze Zeit als seine eignen dauerten. Aus Gesundheitsrücksichten ging Locke 1675 nach Montpellier, blieb mehrere Jahre in Frankreich und erweiterte in Paris seine gelehrten Beziehungen. Nachdem er 1679 von seinem nach der Führerschaft der Opposition wieder erhobenen Beschützer zurückgerufen war und wiederum dessen Sturz erlebt hatte, ging er gleich jenem nach Holland. Dort musste er sich, um nicht dem Verlangen der Englischen Regierung gemäss ausgeliefert zu werden, eine Zeit lang sogar verborgen halten. Shaftesbury war nur durch den Zufall eines Juryspruchs

einem äussersten Schicksal entgangen, und Locke selbst war wegen seiner Beziehungen zu jenem Staatsmann und zu der Oppositionspartei in England nicht mehr sicher gewesen. Als er sich in Holland befand, beschuldigte ihn die Englische Regierung fälschlich, Pasquille gegen dieselbe abgefasst und sich in staatsfeindliche Unternehmungen eingelassen zu haben. In Oxford wurde er während seiner Abwesenheit aus dem Christchurch College ausgestossen.

Sein langjähriger Förderer war in Holland gestorben. Locke aber konnte mit der triumphirenden Revolution (1688) zurückkehren. Die Partei derjenigen Kreise, denen er angehörte, hatte gesiegt, und sein weiteres Leben sowie der Erfolg seiner literarischen Bestrebungen erfreuten sich von nun an der wirksamsten Unterstützung durch die Gunst der politischen Verhältnisse. Schon in Holland hatte er anonym einen ersten Brief über Toleranz veröffentlicht. Was er jetzt unmittelbar nach der Revolution an Schriften politischen Charakters erscheinen liess, musste als eine Vertheidigung der neuen Ordnung der Dinge angesehen werden. Hieher gehörten seine Abhandlungen über „bürgerliche Regierung“.

Sein Hauptwerk: „Der Versuch über den menschlichen Verstand“ (Essay concerning human understanding) war von ihm auf Anregung des Ashleyschen Kreises im 38. Jahre entworfen, aber erst nach Verlauf von nahezu zwei Jahrzehnten vollendet und nach der Revolution 1689 herausgegeben worden. Einen Französischen Auszug hatte schon ein Jahr früher Le Clerc erscheinen lassen. Seine übrigen Arbeiten betrafen die verschiedensten Gebiete. An seine politischen Ideen knüpfte sich die Ausführung mancher volkswirthschaftlichen Vorstellung. Speciell schrieb Locke in Anknüpfung an die damaligen Geldzustände auch über das Münzwesen. Ueberhaupt muss ihn die Geschichte der volkswirthschaftlichen Theorien zu den Vorläufern der modernen Anschauungsweise rechnen und namentlich als denjenigen hinstellen, der die Arbeit als die Ursache aller producirten Werthe bereits in einer ziemlich klaren Weise ins Auge gefasst habe, wie dies des Näheren in meiner Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus ausgeführt ist. Die Pädagogik war ihm durch seine praktische Thätigkeit sehr nahe gelegt und wurde von ihm mit der Schrift „Gedanken über Erziehung“ (1693) bereichert.

Nach dem Siege seiner Partei hatte er die Wahl zwischen verschiedenen Aemtern gehabt, aber statt irgend eines Postens

als Gesandtschaftssekretär ein einheimisches Einkommen von zunächst 200 £ vorgezogen. Seine schwache Brust nöthigte ihn jedoch, bald zum Theil und schliesslich ganz auf dem Lande zu leben. Seine letzte Lebenszeit brachte er bei der Familie Masham in Oates (Grafschaft Essex) in gesellschaftlich angenehmen Verhältnissen bis zu seinem im 73. Jahre erfolgenden Tode zu. Mit dem vorrückenden Alter hatte er sich immer tiefer in theologische Untersuchungen eingelassen, und es liegt klar zu Tage, dass er gleichsam privatim religiöse Vorstellungen gepflegt hat, die mit dem, was er in der Richtung auf verstandesmässige Kritik geleistet hat, nicht verwechselt werden dürfen. Hieher gehört, abgesehen von seinen, dem in dieser Hinsicht geistesverwandten Newton zur Prüfung vorgelegten Erläuterungen der Paulinischen Briefe, in erster Linie die Schrift „Ueber die Vernunftmässigkeit des Christenthums etc." (1695).

Die später sehr zahlreichen Auflagen seines Hauptwerks erklären sich aus der Popularität der Darstellung und noch mehr aus derjenigen des Verfassers. Die Philosophie des letzteren war einerseits ein System des Liberalismus im metaphysischen, politischen und religiösen Denken, und andererseits traf die Veröffentlichung der Hauptschriften mit dem Siege der liberalen Umwälzung zusammen. Die Parteiverbindungen Lockes sind vielleicht als der Hauptgrund der schnellen Verbreitung seiner Schriften anzusehen. Die Herren von der Universität Oxford hatten sich zum Abmahnen von der Lectüre seiner Bücher förmlich verschworen, was jedoch nicht viel fruchten konnte, da die Schriften des Philosophen nicht für die Universitäten und deren Machtsphäre berechnet waren. Er hatte zu seiner eignen Aufklärung gearbeitet und nachgedacht und wollte, dass Jedermann von etwas höherer Bildung im Stande wäre, an den Ergebnissen seiner Orientirung theilzunehmen und sich von der Autorität der ebenso hohlen als unfruchtbaren Weisheit der verschiedenen Schulsecten zu emancipiren. Ausserdem war der philosophische Kriticismus auch für die blossen Gelehrten zunächst ein Standpunkt, mit welchem sich ihre Art und Weise, namentlich aber ihr zähes Festhalten an den überlieferten Vorurtheilen und an den Schulmonopolen, nicht vertragen konnte. Uebrigens hat die weitere Geschichte der kritischen Richtung in der Philosophie bewiesen, dass die Feindschaft zwischen Philosophie und gelehrter Routine einen

tief innerlichen Grund hat und als so zu sagen naturgesetzliche Nothwendigkeit betrachtet werden muss.

4. Locke ist der umfassendere Begründer von dem, was man jetzt gewöhnlich Erkenntnisstheorie nennt. Man versteht darunter eine Lehre von der Entstehung unserer Einsichten, Ansichten oder Ideen und zwar sowohl der unwissenschaftlichen als der wissenschaftlichen Conceptionen. Indessen ist der Ausdruck Erkenntnisstheorie nicht so bezeichnend als das Wort Begriffskritik. Auch die Bestimmung der Grenzen des Verstandes war in Lockes Unternehmung nicht die Hauptsache. Wir werden daher am richtigsten über ihn denken, wenn wir davon ausgehen, dass seine Hauptschrift, der „Versuch über den menschlichen Verstand", wesentlich ein Orientirungsmittel in den Verworrenheiten metaphysischer und moralischer Streitfragen sein sollte. Locke wollte sich selbst zurechtfinden, und die begriffskritischen Erwägungen, die er hiezu anstellte, sind gleichsam ein Wegweiser für die Reflexion.

Die Vorstellung, von der er ausgeht, die aber keineswegs die folgenreichste geworden ist, bezieht sich ganz im Allgemeinen auf die Factoren des Wissens. Alle unsere Begriffe sind entweder der sinnlichen Auffassung (Sensation) oder einer Art von innerer Spiegelung (Reflexion) zu danken. Die eben genannte Reflexion, die man auch wohl durch das Wort Ueberlegung übersetzt hat, ist derjenige Act, durch welchen das Bewusstsein sich auf sich selbst richtet und seine Thätigkeit im Verhältniss zu sich selbst bestimmt. Hieher gehört denn auch nach Locke der Wille. Wichtiger ist es jedoch, sich stets gegenwärtig zu halten, dass die Reflexion thatsächlich nur negativ als der Inbegriff aller derjenigen Operationen des Bewusstseins gefasst wird, welche denjenigen Bestand von Vorstellungen liefern, der sich noch ausser den Ergebnissen der blossen Sinnesauffassung im menschlichen Geiste vorfindet. Wenn ich mir gestattet habe, von einer Art Spiegelung zu reden, so ist dies geschehen, weil diese Vorstellungsweise die Meinung Lockes am kürzesten und deutlichsten ausdrückt. Er ist nämlich sehr weit davon entfernt, die Sinnesauffassung unbedingt zu isoliren. Betrachtet er dieselbe auch zunächst als ein Gebiet für sich, so sind es doch die Sinnesempfindungen und Sinnesanschauungen selbst, die er in den weiteren Process eintreten und den letzteren sogar einleiten lässt. Was wir im engeren Sinne Denken nennen, ist selbstverständlich das eigentliche Muster aller Reflexion.

5. Aus den erläuterten Vorstellungen über die Erkenntnissfactoren ergiebt sich eigentlich schon von selbst die Leugnung angeborner Ideen. Die ausführliche und energische Polemik gegen die Voraussetzung von Begriffen, die nicht erworben, sondern von vornherein dem Bewusstsein gleichsam eingepflanzt sein sollen, hat zur Zeit Lockes grösseres Aufsehen gemacht, als seine positiven und in einer gewissen Richtung folgenreicheren Aufstellungen über den Unterschied der primären und der secundären Eigenschaften der Körper. Auch hatte er die Widerlegung der Annahme angeborner Vorstellungen in seinem Werk gleich an der Spitze vorangehen lassen.

Der menschliche Geist ist nach Locke mit weissem Papier vergleichbar; er ist eine tabula rasa, auf welcher die Verzeichnungen erst bei Gelegenheit der verschiedenen Sinneseindrücke und überhaupt nur in Folge besonderer Erfahrungen vor sich gehen können. Fertige Vorstellungen giebt es im Rahmen des Bewusstseins von vornherein nirgend, und unser ganzer Vorstellungskreis ist ein Ergebniss der Aneignung und Ausbildung. Die Fähigkeiten, Vorstellungen zu bilden, werden selbstverständlich auch von Locke im letzten Grunde nicht als erworben betrachtet, sondern machen grade das Vermögen des Verstandes aus. Dagegen werden alle fertigen Begriffe, welcher Art sie auch sein mögen, als auf irgend einem Wege erst erworben und mithin als in das Bewusstsein irgend einmal hineingekommen angesehen. Selbst der logische Satz des Widerspruchs, demzufolge dasselbe nicht in derselben Hinsicht bejaht und verneint werden kann, wird von unserm unermüdlichen Bekämpfer der angebornen Ideen als ein Ergebniss der wissenschaftlichen Zergliederung, nicht aber als ein Zubehör jedes menschlichen Bewusstseins angesehen.

Die ganze Lehre von dem Nichtvorhandensein ursprünglich im Geiste gegebener Vorstellungen kehrte ihre Spitze gegen die metaphysischen und moralischen Principien der früheren und vornehmlich der festländischen Philosophen. Ganz besonders war sie gegen Cartesius gerichtet, der jede deutliche und klare Vorstellung, die er bei sich vorfand, zum Anknüpfungspunkt für die Feststellung irgend einer Wahrheit machen zu dürfen geglaubt hatte. Die Gottesvorstellung und der Seelenbegriff waren auf diese Weise so zu sagen gesichert worden. Mit dem Begriff einer denkenden und ausgedehnten Substanz hatte man ebenfalls so operirt, als wenn diese Vorstellungsgebilde gar keiner Kritik un-

terworfen werden könnten. Ueberhaupt war das ursprüngliche Eingepflanztsein gewisser Ideen bis auf Locke eine vollgültige Wendung gewesen, um die fraglichen Begriffe jeglicher Kritik zu entziehen und als einen Besitz, über den sich nicht weiter streiten lasse, hinzustellen.

Was die Moral anbetrifft, so hat sich Locke dadurch ein grosses Verdienst erworben, dass er die beschränkte Annahme verwarf, es seien in der menschlichen Natur von vornherein und gleichsam eingeboren die sittlichen Ideen fertig anzutreffen. Den Beweis führt er durch Beispiele, indem er bemerklich macht, wie in vielen Fällen die vermeintlich angebornen sittlichen Principien nicht im Mindesten und zwar weder innerlich noch äusserlich eine Spur ihres Daseins verrathen.

6. Als Proben der Lockeschen Art, die Begriffskritik zu üben, mögen hier seine Reflexionen über den Substanzbegriff dienen. Bei dem Worte Substanz dächten die Metaphysiker sich ein Etwas, welches sie als Träger gewisser Erscheinungen ansähen, übrigens aber nicht im Mindesten zu charakterisiren vermöchten. In Wahrheit kenne man Nichts als einen Inbegriff von Thatsachen und von Merkmalen eines Gegenstandes. Wenn man nun das Etwas, an dem man sich diese Thatsachen oder Merkmale als haftend (inhärirend) vorstelle, als ein Bekanntes behandle, so erreiche man hiedurch nicht nur nichts, sondern täusche sich und Andere mit dem blossen Schein der Erkenntniss. Der Begriff der Substanz sei auf diese Weise ein Auskunftsmittel und eine Zuflucht der Unwissenheit geworden. Habe man Nichts mehr anzuführen, so sei die Substanz der letzte Grund, mit welchem man jede Untersuchung abschneide und die Unwissenheit bemäntle. Hätte jener Indier, der die Erde von einem Elephanten getragen sein liess und auf die weitere Frage, wodurch denn der Elephant gehalten werde, zu dem breiten Rücken einer Riesenschildkröte seine Zuflucht nahm, Europäische Metaphysik gekannt, so würde er durch die fortgesetzte Erkundigung, worauf sich denn die Schildkröte stütze, nicht in die äusserste Verlegenheit gesetzt und zum Bekenntniss seiner Unwissenheit genöthigt worden sein. Er hätte eben nur zu antworten gehabt, die Substanz sei der Träger von Allem, und alle Welt, die an die Europäische Metaphysik glaubt, wäre zufrieden gestellt gewesen.

Einem derartigen Kriticismus gegenüber konnte der Begriff einer denkenden Substanz keinen Werth haben. Ja sogar die

gewöhnliche Seelenvorstellung und der Gottesbegriff würden von Locke schärfer zergliedert worden sein, als wirklich geschehen ist, wenn dieser Denker nicht überall beflissen gewesen wäre, eine gewisse mittlere Haltung zu bewahren. Wie er sich einerseits nirgend den Leitfaden der gemeinen Erfahrung entschlüpfen lassen wollte, so bestrebte er sich auch andererseits, nicht allzu sehr aus dem Geleise der üblichen Weltvorstellung und von dem zu seiner Zeit vorherrschenden und natürlichen Laufe der Ideen abzulenken. Diese thatsächliche Geisteshaltung, die als individuell und zugleich als Wirkung der allgemeinen Anschauungsweise erklärt werden muss, ist die schwache Seite im Lockeschen System. Sie ist die Ursache der unberechtigten Folgerungen und derjenigen Beweisführungen, welche der neuen Methode nur scheinbar entsprechen. Wäre das abstracte Denken in dem Philosophen mächtiger gewesen, und hätte er die Begriffe nicht blos zu zergliedern, sondern auch positiv zu handhaben verstanden, so würden wir in dieser Beziehung in seinem Buch über den menschlichen Verstand weit weniger antreffen, was unserm heutigen, kritisch durchgebildeten Bewusstsein grade im Zusammenhang einer solchen Unternehmung besondern Anstoss erregt. Wir würden nicht Beweise der Realität von metaphysischen Weltvorstellungen vorfinden, in denen wir heute nur fehlgreifende Conceptionsarten und Consequenzen der Völkerphantasien zu sehen vermögen.

7. Die Unterscheidung der ursprünglichen und eigentlichen Eigenschaften der Körper von denjenigen Attributen, die nicht an den Gegenständen selbst, sondern nur in unserer Sinnesauffassung existiren, hat in ihrer weiteren Entwicklung bis zum Deutschen Kriticismus geführt und ist aus diesem Grunde von historischem Werth. An sich selbst ist sie in einem gewissen Umfang schon von Demokrit beachtet worden; auch findet sie sich gelegentlich bei verschiedenen neuern Philosophen vor Locke. Allein der letztere hat ihr eine Stelle im Zusammenhang einer ausgeführten Erkenntnisstheorie und zugleich einen metaphysischen Anstrich gegeben. Das Richtige und das Falsche, durch welches sich die Humesche und die Kantische Ausdehnung des fraglichen Gegensatzes ausgezeichnet haben, ist auf Rechnung der ursprünglich nicht gehörig bestimmten Rechenschaft Lockes zu setzen. Hätte dieser Philosoph den fraglichen Theil seiner Metaphysik feiner ausgebildet, so würde Hume keinen Anknüpfungspunkt für

seine Kritik und Kant gar nichts vorgefunden haben, worauf er sich als auf etwas Anerkanntes hätte berufen können.

Diejenigen Eigenschaften, welche den Körpern unter allen noch so gewaltsamen Veränderungen bleiben, werden von Locke die primären oder ursprünglichen genannt. Hieher gehören Ausdehnung, irgend eine Gestalt, dann der Widerstand gegen das Eindringen anderer Körper, also die physikalische Undurchdringlichkeit. Im Gegensatz zu diesen wirklichen und nach Lockes Ansicht ausschliesslich an sich vorhandenen Eigenschaften stehen nun diejenigen, rücksichtlich deren er sich nur dem allgemeinen Sprachgebrauch anbequemt zu haben meint, wenn er sie überhaupt noch Eigenschaften nennt. Diese secundären Qualitäten sollen in Wahrheit nichts als die Affectionen unserer Sinne sein, welche wir fälschlich als den Körpern anhaftende Eigenthümlichkeiten ansehen. So sind Farben, Töne, Gerüche und Geschmackseigenschaften nicht in den Gegenständen, sondern nur in unserer Empfindung anzutreffen. Es sind diese sogenannten Eigenschaften nichts als Erregungen in unserm Körper und dessen Organen, z. B. in dem Sehnerven, und die Vorstellungen, welche sich an ein derartiges Afficirtsein knüpfen, sind rein subjectiv. Diese Eigenschaften zweiter Ordnung müssen sich sämmtlich aus den ursprünglichen Beschaffenheiten ableiten lassen, indem man untersucht, wie die an sich vorhandenen Zustände der Materie vermittelst der Bewegung die entsprechenden Verhältnisse in unsern Sinnesorganen umgestalten.

Hiemit hat denn also Locke von seinem Standpunkt aus eine Grenzlinie zwischen dem Realen und Objectiven einerseits und dem Ideellen und Subjectiven andererseits gezogen. Allein ihm bleibt noch ein Drittes, worüber er sich nur sehr unbestimmt äussert. Es sind dies die Kräfte, vermöge deren die Körper aufeinander und mithin auch auf unsere Sinnesorgane wirken. Diese Kräfte werden von unserm Philosophen auch als Eigenschaften der Körper hingestellt; aber es wird die Rolle, vermöge deren dieselben sowohl im Object als im Subject in gleichartiger Beschaffenheit vorhanden sein können, nicht weiter untersucht. Auf diese Weise wird auch die Brücke nicht geschlagen, auf welcher sich allein der Uebergang vom Objectiven zum Subjectiven und umgekehrt vom Subjectiven zum Objectiven hätte bewerkstelligen lassen. Grade die mechanische Anschauungsweise, welche Locke hiebei im Uebrigen zur Geltung bringt, und namentlich die Be-

rufung auf die bewegenden Kräfte, hätte in dieser Beziehung grosse Dienste leisten können. Unsere Sinnesempfindungen und Sinnesvorstellungen sind ihrer Grundform nach sämmtlich mechanische Widerstandsempfindungen, und hierin unterscheidet sich das, was man die Muskelwahrnehmung nennen könnte, nicht wesentlich von den mehr theoretischen Sinnesgattungen. Das Ursprüngliche und Abgeleitete liegt daher bereits in der objectiven Sphäre. Die Erzitterungen der Luft oder des Lichtäthers sind eben so real und objectiv, als die Bewegungen gröberer Massen. Andererseits ist aber auch die Wahrnehmung des Widerstandes, welchen ein Körper unserer eignen Bewegungskraft leistet, etwas Subjectives; aber der Widerstand an sich, den ein Körper dem andern entgegensetzt, ist ausschliesslich objectiv.

Die vorangehenden Bemerkungen werden wohl einigermaassen die Bedenklichkeiten in das Licht gestellt haben, welche später einen Hume zur Verwischung des ganzen Gegensatzes von primären und secundären Eigenschaften mit einem gewissen Schein berechtigt haben. Uebrigens dürfte es aber bei Locke einer der schlimmsten Fehler gewesen sein, dass er die Unterschiede in der Objectivität von Farben und Tönen gar nicht beachtet hat. Die Ursache der Farbe ist etwas mehr oder minder Bleibendes, und absolut ohne Färbung oder farbenartige Lichtschattirung kann ein Gegenstand niemals vorgestellt werden. Aus diesem Gesichtspunkt hätte also Locke ebenso wie die Gestalt so auch die Farbe zu den primären Eigenschaften rechnen müssen. Dagegen ist der Ton etwas gelegentlich Erzeugtes und weit entschiedener Subjectives. Die volle Tragweite der Vernachlässigungen dieser Art werden wir jedoch erst in der weiteren Entwicklung der Verstandeskritik kennen lernen.

8. Die Art, wie sich Locke das Zustandekommen der logischen Erkenntniss denkt, hat wenig Eigenthümliches und nur sehr geringen Werth. Mit subtileren Begriffen, wie Einerleiheit und Verschiedenheit, weiss er sich nicht recht zu benehmen, und seine Anschauungen bleiben in dieser Sphäre oft noch hinter den Baconischen zurück. Das Beste, was er in dieser Richtung vorbringt, ist Hobbes entlehnt, und das einzige Verdienst in der objectiven Logik ist der fortgesetzte Widerstand gegen die mittelalterliche Zumuthung, der Aristotelischen Syllogistik irgend welchen erheblichen Werth einzuräumen. Hobbes hatte versucht, das Denken als eine Art des Addirens und Subtrahirens darzustellen.

Bei Locke ist die Vergleichung und die sich daran knüpfende Feststellung der Uebereinstimmungen und Unterschiede die Grundlage aller logischen Verstandesbethätigung. Dieser wenn auch nicht unrichtige so doch sehr dürftige Ausgangspunkt konnte nicht einmal die zergliedernden, geschweige die vereinigenden Kräfte des logischen Denkens begreiflich machen. Es lohnt daher auch nicht die Mühe, bei Locke nach einer Rechenschaft von den eigentlich logischen Functionen des Verstandes zu fragen. Seine Virtuosität lag ja in einer völlig andern Richtung und beschränkte sich wesentlich auf die Selbstbeschauung der einzelnen Begriffe. Der systematische und auf eine rücksichtslose Logik ausschauende Geist war niemals die Sache eines Locke. Er betrachtete vielmehr die Ideen in ihrer Vereinzelung oder ganz äusserlichen Zusammensetzung, untersuchte psychologisch ihren Inhalt und entfernte aus jedem Begriff alles das, was ihm nicht unmittelbar einleuchtete. In dieser Methode war eine gewisse Aufrichtigkeit gegen sich selbst und eine offene Darlegung aller Bedenken eine wesentliche Vorbedingung nachhaltiger Erfolge.

In der That scheint der Kriticismus Lockes ausser durch die Neuheit des Verfahrens in der Betrachtung metaphysischer Begriffe auch ganz besonders durch die Art und Weise wirksam geworden zu sein, in welcher er sich mittheilte. Der Leser wurde selbst in einem gewissen Maass in den ursprünglichen Gang der Ideen des Autors eingeführt, und an manchen entscheidenden Stellen wurden sogar die Schwächen und Grenzen des Gedankens markirt. Eines der interessantesten Beispiele dieser Art betrifft eine Idee, deren besonnene Haltung noch nach fast zwei Jahrhunderten als ein nicht überflüssiges Muster bezeichnet werden kann. Grade in Rücksicht auf diejenige Vorstellung, durch deren weitere Untersuchung später Kant der Philosophie eine neue Wendung zu geben glaubte, nämlich bezüglich der Unendlichkeit des Raumes, hat Locke von der Vorsicht und von dem Grad der Schärfe, deren sein Denken in einigen Richtungen fähig war, eine wichtige Probe geliefert. Er behauptete nämlich, dass wir von einem unendlichen Raume gar keinen positiven Begriff hätten. Alles was wir in dieser Beziehung zu concipiren vermöchten, sei der rein negative Begriff des Nichtendenkönnens unserer Vorstellung. Die Unendlichkeit als etwas Positives wäre in unsern Begriffen gar nicht anzutreffen. Offenbar ist diese Reflexion eine der genauesten und zutreffendsten, die jemals über diesen Gegen-

stand angestellt worden sind. Sie contrastirt vortheilhaft mit den sehr nebelhaft gehaltenen Ideen, welche das Unendliche als das Positive hinstellen und von demselben ausgehen, um durch Einschränkung das Endliche zu gewinnen. Ein Spinoza, der diese letztere Vorstellungsart am entschiedensten ausprägte, ist in seinen Rechenschaftsablegungen über den unendlichen Raum daher auch weit weniger glücklich gewesen, als sein Englischer Zeitgenosse. Ja jene Vorstellungsart hat in einiger Beziehung sogar etwas vor der Kantischen Zweideutigkeit voraus, dass der unendliche Raum, wie er gewöhnlich gedacht werde, ein Unding sei. Ungeachtet solcher Vorzüge findet man aber in den Lockeschen Werken an Naturphilosophie nichts Nennenswerthes. Man kann sich über seine Schwäche darin nicht wundern, wenn man sich seiner Unfähigkeit zur mathematischen Auffassung erinnert und in Rücksicht auf Naturlogik bedenkt, dass ja auch Newton, von dem er in der Vorstellung des Naturschematismus abhängig war, seine sehr unlogischen Sonderbarkeiten hatte, wie z. B. darin, dass er auf die „berichtigende Hand" seines Herrgottes (dominus deus) rechnete, wenn das Planetensystem einst in Unordnung gekommen sein würde. Wo so wenig logischer Sinn für die durchgängige und ausnahmslose Gesetzmässigkeit der Dinge existirt, da werden auch die sich den naturwissenschaftlichen Autoritäten anschliessenden Philosophen, wie Locke, nichts voraushaben können.

Im Bereich der Deutschen nachkantischen Speculation ist Locke weniger seiner schwachen, als seiner starken Seiten wegen ignorirt oder mit erkünstelter Vornehmheit als angeblich oberflächlich bei Seite geschoben worden. Der einzige Schopenhauer hat ihn dagegen den ersten gründlichen und ernstlichen Denker der neuern Zeit genannt. Wenn eine psychologische Untersuchung der überlieferten Begriffe im Sinne eines mittleren Liberalismus der Betrachtung der Welt, der Moral und der Politik an sich wissenschaftlich gründlicher wäre, als beispielsweise die Verfahrungsart eines Hobbes, so wäre jene Benennung wenigstens auf Englischem Boden am Platze. Ueberdies dürfen wir aber auch nicht vergessen, dass Locke eben seine Bedeutung nur für die nach Innen gekehrte Selbstspiegelung der gröberen, logisch nicht zugespitzten und dialektisch wenig geformten Begriffe hat, und dass er in der Behandlungsart der sittlichen Antriebe dem tieferen Zuge des Empfindens nicht genügt.

Drittes Capitel.

Leibnizens eklektische Reflex- und Gelegenheitsphilosopheme.

Verunstaltung der Brunoschen Monadenlehre. — Dogma vom zureichenden Grunde.

1. Es giebt literarische Erscheinungen, deren zeitweilige Geltung weniger aus innern als aus äussern Gründen erklärt werden muss. Ohne eigentliches Genie, zeichnen sie sich durch ein gewisses Beisammen von Talenten und Virtuositäten aus, durch welche sie zur geschickten Aneignung und selbständigen Formulirung der Errungenschaften von Geistern höheren Ranges grade hinreichend ausgestattet sind. Ihre weniger dem Stolze als der Eitelkeit zugekehrte Ambition richtet sich auf das gröber Aeusserliche und veranlasst sie in der Regel, dem mittleren Gelehrtenthum, welchem sie ohnedies nahestehen, nach Kräften zu huldigen. Von den Pedanten, denen sie imponiren, ohne ihrem Verständniss unerreichbar zu sein, ernten sie eine Zeit lang den meisten Beifall. Erst die Kritik einer späten Zeit, in welcher alle äusserlichen Beziehungen und Interessen völlig zurückgetreten sind, vermag über den falschen Ruf zu triumphiren und von dem Schleier, mit welchem die Gunst niedriger Gesinnung jede Blösse ihrer Diener regelmässig verhüllt, ein Stück nach dem andern zu zerreissen.

Diese Vorbemerkungen mögen einigermaassen auf das Verständniss der Thatsache vorbereiten, dass ein blosses Talent wie Leibniz, welches jeglicher Schöpferkraft ermangelte, sich vielmehr polyhistorisch bald nach der einen, bald nach der andern Richtung der gelehrten Windrose wehen liess, und welches in der stillen Aneignung fremder Ideen seine Stärke suchte, in Deutschland und Frankreich grade am meisten in denjenigen Kreisen zu einer philosophischen Autorität geworden ist, die der eigentlichen Philosophie am feindlichsten oder aber am gleichgültigsten gegenüberstehen. Einerseits pflegen alle geschäftsmässigen Philosophirer, deren Interessen mit einer restaurativen und theologisirenden Haltung verbunden sind, in Frankreich wie in Deutschland auf der Seite von Leibniz zu stehen, sofern sie überhaupt zu dem gelehrten und nicht zu jenem andern Genre gehören, welches

den gleichen Zweck durch eine höher speculative Metaphysik neuerer Art zu erreichen sucht. Andererseits ist ein grosser Theil der Fachgelehrten jener neutralen Art, die sich um Philosophie wenig kümmert, sehr geneigt, in Leibniz nicht nur den gewandten Mitarbeiter auf dem jedesmal fraglichen Felde zu sehen, sondern auch die auf fremdem Credit beruhende allgemeine Geltung der Gesammtpersönlichkeit zu Gunsten des Specialfaches anzuerkennen und zu verwerthen. Auf diese Weise wird die philosophische Autorität von einer Seite her gestützt, die es sich hiebei kaum einfallen lässt, dass sie durch ein solches Verfahren nicht dem Interesse echter Gelehrsamkeit und Kritik, sondern nur jenen philosophischen Anmaassungen Vorschub leistet.

Es ist nicht unsere Absicht, um des eklektischen Philosophirens eines Leibniz willen den Raum für Besseres zu verkürzen. Indessen müssen wir, um unser Urtheil zu unterstützen, sowohl aus seinem Leben als aus seiner Schriftstellerei und Betheiligung an den Wissenschaften Einiges näher berühren, als der rein positive Zweck unserer Darstellung sonst mit sich bringen würde. Wir brauchen den Raum, den wir hier anwenden, nicht als völlig verloren zu erachten, da die Entfernung von Hindernissen der richtigen Würdigung besserer Philosophen auch wieder Raum schafft und uns die Kennzeichnung der Positionen ersten Ranges erleichtert. Die Bedeutung eines Hume und auch eines Kant tritt erst vollständig hervor, wenn man den Bestrebungen dieser Männer die Art und Weise eines Leibniz zur Folie dienen lässt. Ebenso werden in der Kantischen Philosophie die Fehler, Schwächen und namentlich die Zweideutigkeiten um so begreiflicher, je deutlicher man sich bewusst wird, welche Folgen die intellectuelle und moralische Belastung der damaligen Deutschen Universitätsphilosophie mit der Autorität eines Leibniz haben musste.

Als eklektisch, d. h. als aus verschiedenen Systemen zusammengelesen, ist das Leibnizsche Philosophiren häufig genug bezeichnet worden. Wenn ich ausserdem noch den Ausdruck Reflexphilosophie gebraucht habe, so wollte ich damit kurz andeuten, dass wir es bei Leibniz anstatt mit eignem Licht im Wesentlichen nur mit den Reflexen und Abschwächungen fremder Weisheit zu thun haben. Uebrigens ist auch ziemlich allgemein anerkannt, dass Leibniz eigentlich ein Gelegenheitsphilosophirer war, der sich in sehr passiver Weise hier und dort anregen und zu irgend einem kleinen Opus veranlassen liess. Selbst Beurtheiler, die

nicht im Mindesten seine Autorität anfechten wollten, haben eingestehen müssen, dass es ihm an einheitlich zusammenfassender Kraft gefehlt habe. Es existirt keine einzige Arbeit von ihm, auf welche man als auf einen Repräsentanten der Philosophie hinweisen kann, die er vertreten haben soll. Man findet nur zerstreute Glieder, und die Frage ist nur die, welchen Körpern sie ursprünglich angehört haben.

Das Leben des Urhebers dieser sporadischen Kundgebungen entspricht einigermaassen den literarischen Leistungen. Es erklärt sehr Vieles, was bei einer solchen Natur eben nur aus äusserlichen Gründen begreiflich gemacht werden kann. Es ist eine Parallele zu der innern Geisteshaltung; nur liegt in ihm eine einzige, freilich nicht beneidenswerthe Consequenz. Der Mangel jeden Grades jener philosophischen Gesinnung, die wir in unserer Kritik principiell zum Maassstabe der Würdigung machen, bekundet sich in seinem ganzen Lebenslauf. Wie ein rother Faden zieht sich durch denselben die Bethätigung von Instincten, die nicht blos bei Jemand, der den Philosophen spielen will, sondern überhaupt bei Männern, die auf eine edlere Haltung und einen besseren Charakter Anspruch machen, als unziemlich gelten. Leibniz war von frühester Jugend an beflissen, vornehmeren Geschäftsleuten dienstbar zu sein, Gunst und Geld fürstlicher Personen an sich zu bringen, und haschte bis in seine letzten Lebensjahre nach Pensionen und Rathstiteln. Auch veranlassten ihn hiezu nicht etwa dringende Bedürfnisse, sondern Geiz und jene schon erwähnte Eitelkeit, die mit echtem Stolze keine Faser gemeinsam hat. Wäre er das ausschliesslich gewesen, was er praktisch vorherrschend wirklich war, nämlich publicistisch juristischer Geschäftstreibender, so würde es weder auffallen noch Anstoss erregen, dass er zugesehen, wo er bei Familien des hohen Adels lukrative Beschäftigung und durch Vermittlung höfischer Einflüsse Titel, Gehälter und unter Umständen auch Functionen erwerben konnte. Allein das Philosophiren wurde von ihm mit den Geschäftsinteressen so innig verbunden, dass aus diesem Gemisch ein für das edlere Gefühl widerwärtiges Gebilde entstanden ist. Der Contrast zwischen dem, was die Sache verlangt, und dem, wozu die Sache diente, lässt die verhältnissmässig niedere Stufe und die dem Gewöhnlichen naheliegende Gattung des Leibnizschen Thuns nur um so greller hervortreten und erinnert uns bei jedem Schritt seines Lebens an den Widerspruch, in welchem

sich die vorgebliche Philosophennatur mit dem Compass, auf den sie blickte, ausnahmslos befand. Wenn nämlich in dem sowohl wissenschaftlich als praktisch hinundhertreibenden Fahrzeug eine von vornherein maassgebende Absicht überhaupt angegeben werden soll, so kann sein Compass nur zwei Orientirungspunkte, nämlich Eitelkeit und Geld als diejenigen unverrückbaren Pole gezeigt haben, nach denen sich die Einhaltung aller andern Directionen zu bestimmen hatte. Jedes Mittel, welches ein äusserliches wissenschaftliches Ansehen versprach, wurde der philosophischen Thätigkeit vorgezogen, und selbst da, wo gewisse Gelehrte aus guten Gründen des Lobes am meisten voll sind, nämlich wegen der Veranlassung der Stiftung der Berliner Akademie, sowie in andern blos versuchten ähnlichen Unternehmungen, hatte Leibniz offenbar die äussere Glorification und Sicherung seiner gelehrten Persönlichkeit vor Augen. Indem er ein Institut veranlasste, in welchem Gelehrte vom Staat besoldet wurden, und wo vorschriftsmässig sein Gedächtniss alljährlich durch eine Ceremonie und Lobpreisung aufgefrischt wird, hat er für eine künstliche Steigerung seines Renommee, wie der Erfolg lehrt, gar nicht schlecht gesorgt. Er hat hiedurch den Mangel einer Leistung einigermaassen ersetzt. Eine gewisse Classe von Gelehrten hat ihn stets als ihren Patron cultivirt, der ihr theils thatsächlich Einkünfte verschafft, theils aber in vorbildlicher Weise die Wege gezeigt hat, auf denen sich die Wissenschaft und sogar die Philosophie geschäftlich, ohne Anstoss bei weltlichen und geistlichen Fürsten und, was ebenso wichtig ist, zur ungestörten Zufriedenheit jeder kleinen und kleinsten Existenz abmachen lässt.

2. Leibniz aus Leipzig (1646—1716) Sohn eines dortigen Professors, vorzeitig entwickelt, bezog mit 15 Jahren die Universität daselbst und ging nach ein paar Jahren nach Jena. 20 Jahr alt promovirte er in Altdorf für Jurisprudenz, nachdem er zuvor in Leipzig abgewiesen worden war. Er attachirte sich hierauf dem Baron von Boineburg, und hiemit den Kurfürstlich Mainzischen Interessen. Auch wurde er mit 24 Jahr Rath des obersten Kurmainzischen Gerichtshofes. Inzwischen hatte er sich mit Schriftchen gegen die Atheisten und zur Vertheidigung der Dreieinigkeit gefällig erwiesen. Die einzige allenfalls nennenswerthe Probe seiner übrigens in der Scholastik stark befangenen Gelegenheitsschriftstellerei der Erstlingszeit ist die „Neue Methode die Jurisprudenz zu erlernen und zu lehren“ (1667). Diese lateinische Broschüre

wurde von dem 21jährigen Aspiranten dem Herrn seines Gönners, d. h. dem Mainzischen Kurfürsten selbst gewidmet. Von 1672 bis 1676 hielt sich Leibniz in Paris auf und machte gleich Anfangs einen Ausflug nach London. Er galt in Paris als Mentor des Sohnes von Boineburg. Jedoch darf man nicht vergessen, dass er thatsächlich eine Art diplomatischer Functionen übte. Damals legte er Ludwig XIV eine Denkschrift vor, in der er seine Feder einer von Boineburg begünstigten Idee geliehen hatte. Es sollten nämlich dem Französischen König die Vortheile einer Eroberung Aegyptens plausibel gemacht werden. Indessen gelang es den beiden Politikern nicht im Mindesten, den Franzosenkönig zu düpiren und ihm die zugedachten Unternehmungen wirklich aufzuhalsen. Glücklicher als in der Aegyptischen ist Leibniz dagegen in seiner eignen ideellen Londoner Expedition und in seinen zu Paris angeknüpften Verbindungen gewesen. Er, der sich dort erst im Hinblick auf Huyghens etwas eingehender mit Mathematik zu beschäftigen anfing, befand sich nach ein paar Jahren und nachdem er in Beziehungen zu Newton und dessen Kreis getreten war, plötzlich im Besitz eines wesentlichen Stücks, ja der eigentlichen Grundlage der Differentialrechnung. Dieser Calcül war nur eine äusserliche Umgestaltung der Fluxionenmethode, die von Newton bereits erfunden worden war, ehe Leibniz 20 Jahr zählte.

Die noch bis heute auf dem Festlande geflissentlich verschleierte Plagiatfrage kann hier nicht erörtert werden. Nur sei bemerkt, dass Newton selbst davon überzeugt war, dass Leibniz keine selbständige Erfindung gemacht habe. Ausserdem ist nicht zu übersehen, dass die Newtonsche Fluxionenmethode im Dienste eines grossen naturphilosophischen Zwecks in einer für den Kenner sehr natürlichen und begreiflichen Weise entstanden war, während Leibniz' Differentialverfahren in dieser Beziehung ganz unmotivirt erscheint, und unter den Händen des angeblichen Entdeckers auch ohne entsprechende Anwendungen auf das Natursystem blieb. Ueber die metaphysische Seite der Sache, nämlich über die zweideutige und schlechte Fassung des Differentialbegriffs werden bei der Erörterung der Monadenlehre einige Andeutungen am Platze sein. Uebrigens ist aber auch der ganze Charakter unseres Helden des geschichtlichen Plagiatprocesses, wie sich in allen Richtungen zeigt, ein solcher gewesen, dass er überall zu der Annahme eines wissenschaftlichen Diebstahls zwingt,

wo die sichere Gelegenheit zu einem solchen nachgewiesen werden kann.

Ende 1676 wurde Leibniz Bibliothekar und später auch Hofrath zu Hannover. Auf der Reise dorthin, die er über London und Amsterdam dirigirte, besuchte er auch Spinoza. Die weiteren 40 Jahre seines Lebens bieten nichts mehr dar, was irgendwie bewiesen hätte, dass der vorgebliche Erfinder der Differentialrechnung einen besondern Drang verspürte, sich auf dem Felde der Naturphilosophie durch entsprechende Leistungen zu bewähren. Wir sehen ihn vielmehr mit grossem Behagen juristisch diplomatische Sammelwerke herausgeben, für die Geschichte einer Familie des regierenden hohen Adels die Archive durchstöbern und zu diesem Zweck sogar nach Italien gehen. Der Historiograph des Braunschweig-Lüneburgischen Hauses, dem seit 1691 auch die Wolfenbütteler Bibliothek unterstellt wurde, könnte uns in seiner Eigenschaft als Bibliothekar und bezüglich der zugehörigen Beschäftigung hier völlig gleichgültig bleiben, wenn wir nicht darauf aufmerksam zu machen hätten, dass ihm damals ein seltenes Buch, welches 1591 in Frankfurt a. M. erschienen, aber auch einem Braunschweig-Lüneburgischen Herzog gewidmet war, besonders nahegerückt worden sein muss. Bruno war von den Braunschweigischen Herzögen aufgenommen und auf Helmstädt angewiesen worden. Er hatte sich von dort nach Frankfurt a. M. begeben, und die wichtigste unter den in dieser Stadt gleichzeitig herausgegebenen Schriften ist bezüglich der von Leibniz entlehnten Monadenlehre die „Ueber das dreifache Kleinste“ (De triplici minimo, 1591). Die Nachsuchungen wegen der Braunschweigischen Hausgeschichte mussten nothwendig auf Bruno und auf Exemplare der, wenn irgendwo, dann in den fraglichen Bibliotheken anzutreffenden letzten Schriften desselben hinleiten. Eine zweite dieser Schriften war gradezu „Ueber die Monade“ (De monade etc. 1591) betitelt und ebenfalls dem Herzog Heinrich Julius von Braunschweig-Lüneburg gewidmet.

Die Aneignung des Namens ist das Unerheblichste in der ganzen Angelegenheit; dennoch ist auch sie ein Fingerzeig, zumal Leibniz den Ausdruck Monade 1696 noch nicht verlauten liess. Viel wichtiger ist die, wenn auch grade nicht geschickte Ausnutzung der Schrift „Ueber das dreifache Kleinste“, deren Inhalt die Hauptsache an die Hand gegeben und dem Mangel an Originalität bei dem auf den Schein eines eignen Systems eitlen Poly-

histor abgeholfen hat. Unten werden wir die innern Beziehungen näher darlegen. Im Zusammenhang der Biographie kam es uns nur darauf an, die Zeit- und Ortsverhältnisse hervorzuheben, unter welchen der Alles zusammenlesende Gelehrte den ihm schon wegen der Lullischen Kunst sehr früh bekannten Bruno nach einer neuen Seite kennen und ausnutzen lernte. Genauer ist der Zeitpunkt der Aneignung der Monadenlehre schwer zu bestimmen. Eine erheblichere Ausbeutung mag um das Jahr 1690 herum stattgefunden haben.

Hannover, Preussen, schliesslich einige Jahre vor seinem Tode Oestreich und zu allerletzt wiederum Hannover bildeten den Schauplatz und die Interessensphäre für die Leibnizsche theils juristisch diplomatische, theils mit den Wissenschaften in Beziehung stehende Thätigkeit. Er spielte den Anwalt oder Beistand in den verschiedensten das Privatfürstenrecht angehenden Händeln und suchte sich in möglichst vielen Richtungen einzumischen. Schon früh hatte er an Bestrebungen für die Wiedervereinigung der katholischen und protestantischen Kirche zu wirken versucht und ein „theologisches System" mit einem Mitteldogma aufgestellt. Ueberhaupt nahm oder schien er an den speciellsten Dogmen ein besonderes Interesse zu nehmen, und was man in Beziehung auf seine wirkliche Meinung hier auch voraussetzen möge, — günstig für Jemand, der als Philosoph figuriren wollte, wird es niemals ausfallen können. Entweder war er theologisch sehr beschränkt, oder er gab vor, Ansichten zu hegen, die er nicht hatte. Vielleicht dürfte Angesichts der Halbheit und Passivität seiner ganzen Natur sich am besten die Annahme empfehlen, dass er weder im Guten noch im Schlimmen einer festen Haltung und eignen Ueberzeugung fähig war und daher zur Hälfte die Meinungen hatte oder zu haben glaubte, die er vertheidigte, zur andern Hälfte aber der Convenienz äusserer Zwecke wegen nur den Schein davon cultivirte.

Durch seinen Einfluss auf die mit dem Preussischen Herrscher verheirathete Sophie Charlotte wurde es Leibniz möglich (1700) die Stiftung der Berliner Akademie zu veranlassen und abwesender Präsident dieses Instituts zu werden. Um die Glaubenszweifel der erwähnten Dame, die sich durch Bayles Ausführungen beunruhigt fand, zu beschwichtigen und den Verstand mit dem Glauben zu vereinbaren, verfasste er die 1710 als „Théodicée" (Rechtfertigung Gottes) herausgegebene Schrift, die das, was man

metaphysisch als Optimismus zu bezeichnen pflegt, in einer philosophirenden Theologie darlegt. Ebenfalls für eine fürstliche Persönlichkeit, nämlich für den Prinzen Eugen von Savoyen, entstand in Wien 1714 jener kleine Französische Aufsatz, welcher nach Leibniz' Tode unter dem Titel „Monadologie" bekannt geworden und sehr häufig als eine Skizze seines sogenannten Systems angesehen worden ist.

Was Titel und Pensionen anbetraf, so war auch der letzte Theil des Leibnizschen Lebens in diesem Punkte recht ergiebig. Reichshofrath, Baron und schliesslich zu allen übrigen Besoldungen und Sinecuren noch ein Jahrgehalt von Peter dem Grossen, — das waren die letzten Lichtstrahlen für einen Mann, der sich schon im jugendlichen Alter, in welchem die nur einigermaassen idealen Naturen für diese gröbere Technik des Erwerbs von Geld und Titeln noch nicht empfänglich zu sein pflegen, auf diese Art Diplomatie verstand, und sein Leben sowie seine wissenschaftlichen Auslassungen stets leise auftretend, „nichts verachtend" und die jedesmalige Convenienz zur einzigen Richtschnur nehmend, auf jene Zwecke hingelenkt hatte. Allein so geschmeidig er sich auch gezeigt hatte, und so sehr er bemüht gewesen war, mit aller Welt gut zu stehen, so fand er sich schliesslich doch in Hannover selbst vom Hofe preisgegeben. Seine wiederholten Gesuche, dem Fürsten nach London folgen zu dürfen, wurden abgeschlagen, und schliesslich erschien nach seinem Tode in Hannover von den sämmtlich eingeladenen Hofleuten Niemand bei seinem Begräbniss. Die Newtonianer, besonders Keil und Clarke, hatten ihm ebenfalls die Neige seines Lebens mit den Angriffen wegen der Differentialrechnung und auch metaphysisch etwas getrübt. Dieser Ausgang war weder überraschend, noch verdient er die Theilnahme, die man einer edleren Natur in einem ähnlichen Fall nicht versagen könnte. Die grossen Charaktere und schöpferischen Kräfte sind nie ohne Enthusiasmus. Nach dem letzteren sucht man aber bei einem Leibniz vergebens und findet an Stelle jener hochsinnigen Hingebung nur Eitelkeit. Letzteres Wort erklärt nicht nur das Paradiren mit Erborgtem, sondern es wird auch die Verunstaltung des Brunoschen Monadenbegriffs durch die Beimischung der Idee einer selbstgefälligen Spiegelung begreiflicher machen.

3. Die Schriftstellerei von Leibniz war, wie schon gesagt, eine gelegentliche. Sie erfolgte entweder für ausschliesslich äussere Zwecke oder zum Theil in Folge eines Angeregtseins

durch bedeutendere Erscheinungen. Im letzteren Fall waren es reactive Gedanken, d. h. Rückwirkungen, die auch zugleich eine rückwärts liegende Tendenz hatten. Die „Théodicée“ wäre nicht möglich gewesen, wenn Bayle nicht die Anknüpfungspunkte geliefert hätte. Noch weniger lässt sich bei der zweiten Schrift, den „Neuen Versuchen über den menschlichen Verstand“ (Nouveaux essais sur l'entendement humain) das secundäre Verhältniss verleugnen. Diese Schrift ist wesentlich nichts als eine Reihe von Glossen zu dem entsprechenden Lockeschen Hauptwerk. Leibniz vertheidigt darin die angebornen Ideen und verficht, was nicht sehr schwer war, die gedankliche Nothwendigkeit im Gegensatz zur blossen Erfahrung. Die Mathematik lag ihm nahe genug, um auf die in ihr herrschende Art von nothwendigem Zusammenhang hinweisen zu können. Uebrigens ist die ganze Arbeit, die er selbst unveröffentlicht gelassen hat, sicherlich keine Leistung, die sich irgendwie mit der Lockeschen messen kann. Sie ist so zu sagen ein durch den Gegensatz erzeugtes Geschöpf der letzteren und repräsentirt recht eigentlich nur den Widerstand gegen den philosophischen Fortschritt.

Abgesehen von den beiden erwähnten umfangreicheren Schriften, die in ihrer innern Form auch mehr Aggregate als verarbeitete Totalitäten sind, existiren in philosophischer Beziehung nur kleinere Aufsätze, die meist in den gelehrten Zeitschriften zu Tage traten. Unter ihnen ist für die Monadenlehre das „Neue System der Natur etc.“ d. h. eine kurze Darlegung jener Ideen, an die sich einige polemische Erläuterungen anschlossen, besonders auszuzeichnen. Der Titel sieht nach sehr Viel aus, während in der That nichts als die Anzeige einer angeblich neuen metaphysischen Vorstellungsart in Form eines Journalartikels geliefert wurde. Dennoch ist dieses Aufsätzchen in Verbindung mit der schon oben erwähnten für den Prinzen Eugen geschriebenen Skizze eine hinreichende Beurkundung derjenigen metaphysischen Bizarrerie, welche Leibniz im letzten Drittel seines Lebens als seine Philosophie ausgegeben hat. Die beiden von uns besonders hervorgehobenen Aufsätze können als Anfang und Ende der fraglichen Kundgebungen gelten, wobei natürlich von einigen ausschliesslich brieflichen Spuren abgesehen wird. Leibniz erklärt in dem „Neues System der Natur“ betitelten und 1695 veröffentlichten Artikel, dass er vor mehreren Jahren zu der neuen Anschauungsweise gelangt sei.

Bei der Zerstreutheit seiner literarischen Aeusserungen und bei der Untermischung seiner philosophischen Arbeiten mit specifisch theologischen Ausführungen ist es sehr schwer, die Fäden bloszulegen, die man in dem Gewebe der damaligen Philosophie vornehmlich als die seinigen betrachtet hat. In Wahrheit giebt es keine einzige ihm zugeschriebene Lehre, die sich bei näherer Betrachtung nicht als Widerschein oder als Zerrbild fremder Philosopheme zu erkennen gäbe. Ausser Bruno, von dessen Monadenlehre erst zu allerletzt eine vollständige aber verworrene Spiegelung in der Monade Leibniz zu Stande kam, ist Spinozas Parallelismus des Gedanklichen und des Körperlichen das Vorbild für die der theologischen Convenienz und der damals gewöhnlichen Seelenvorstellung jedenfalls mehr zusagende „vorherbestimmte Harmonie“ (harmonie préétablie) gewesen. Das Dogma vom zureichenden Grunde (principe de la raison suffisante) ist nichts als eine theologische Verunstaltung des bei Spinoza oft genug und zwar grade auch in doppelter Beziehung, nämlich sowohl als logische und reale Nothwendigkeit formulirten Causalgesetzes. Abgesehen von den einzelnen Sätzen, in denen das fragliche Princip einen Ausdruck fand, ist übrigens das ganze System Spinozas auf die Verbindung der logischen und der realen Causalität gebaut, und in dieser Zweiseitigkeit hat Leibniz auch sein Dogma hingestellt.

Den schwächlichen theologischen Optimismus, demzufolge der Gegenstand der Leibnizschen Gottesvorstellung unter allen möglichen Welten die allerbeste zu Stande gebracht haben soll, — diese sicherlich nicht von einer edler aufstrebenden Gesinnung zeugende Vorstellung würden wir gern dem Verfasser der Theodicee als volles Eigenthum überlassen und die schwachen Seiten anderer Philosophien mit der unrühmlichen Urheberschaft verschonen, wenn es die wahre Sachlage nur gestattete. Allein Leibniz hat in dem Optimismus seiner Theodicee nur die Form und die theologische Rückläufigkeit in Anspruch zu nehmen, insofern er sich als so zu sagen diplomatischen Advocaten auch hier kundgab und sich dem Gegenstande seiner Gottesvorstellung so zur Seite stellte, als wenn es sich um irgend eine Streitigkeit des Privatfürstenrechts gehandelt hätte. Uebrigens war der Optimismus, aber in einer edleren und entweder gar nicht, wie bei Bruno, oder weit weniger Anstoss erregenden Gestalt, wie bei Spinoza, von allen in der neuern Zeit die Naturtotalität affectiv auffassen-

den Denkern vertreten worden. Er war einerseits die Folge jener Freude gewesen, von welcher die durch Kopernikus erweiterte Weltvorstellung und die Anschauung einer nun begreiflich gewordenen Harmonie des Kosmos in den zur Erhebung fähigsten Geistern begleitet worden war. Andererseits hatte freilich auch eine weniger anzuerkennende Ursache einen erheblichen Antheil, namentlich was Spinozas Weltauffassung betrifft. Indessen wurde nicht blos im Falle Brunos sondern auch in demjenigen Spinozas die optimistische Haltung nie zur Rechtfertigung des Gemeinen. Die stolze Erhabenheit der Gesinnung des ersteren ist mit keinem Zuge untermischt, welcher auch nur unwillkürlich an eine Beschönigung des niederen Trachtens streifte. Bei Spinoza ist der Fehler der etwas auf jüdische Weise optimistischen Theorie durch die thatsächlich über diese traditionelle Schwäche hinausweisende Gesinnung gemildert. Allein jede Monade reflectirt nach Maassgabe ihres innern Schliffs und nach Maassgabe der Richtung ihrer mikrokosmischen Appetite. So wird denn die Wahlverwandtschaft eines Leibniz zu den schlechtesten Bestandtheilen des Optimismus schwerlich noch einer weiteren, etwa gar metaphysischen Erklärung bedürfen. Es gefiel ihm Alles so wohl, und er hatte es sich so entschieden zum Princip gemacht „Nichts zu verachten“; ja er war in der Praxis vom Glück so begünstigt worden, dass er mit vollem Behagen die Musse hochgestellter Damen von der „Güte Gottes“ unterhalten konnte. Es war so gemüthlich und lag für einen Leibniz so nahe, Alles schön und harmonisch zu finden. Hatte sich doch in seinem eignen Leben Alles vortrefflich gefügt! Seine Londoner Expedition war sichtlich vom Segen des Mercurius begleitet gewesen, und in den niederen Regionen der irdischen Götter hatte ihm sein eifriger Cultus die Gunst dieser Providenzen der Provision mehr als hinreichend eingetragen. Seine mikrokosmische Welt hatte sich fast in jeder Beziehung in ihrer Sphäre befriedigt gefunden, und so war es kein Wunder, dass er das Vorbild der angedeuteten Verhältnisse zu seinen irdischen Gottheiten dazu benutzte, um den metaphysisch optimistischen Vorstellungen höherer Naturen denjenigen Zuschnitt zu geben, in welchem sie zu seiner Lebensbehandlung und seinen Taxirungsgewohnheiten am besten passten.

4. Die Vorstellung von den Monaden, d. h. die Erdichtung von metaphysischen Wesenheiten, die an Stelle der mit Abscheu betrachteten physikalischen Atome figuriren sollen, wurde von

Leibniz selbst als das Haupterzeugniss seiner Philosophie ausgegeben, und noch heute pflegt das sogenannte System der Monaden als eine kurze Bezeichnung des fraglichen Philosophirens zu gelten. Wir haben daher zunächst die Fiction zu erläutern, welche uns in den spätesten Leibnizschen Schriften unter dem Namen Monade vorgeführt wird.

Derjenige Leser, welcher vielleicht geneigt sein möchte, auf eine genauere Kenntnissnahme der fraglichen metaphysischen Erdichtung zu verzichten, würde sich hiemit das Verständniss einiger neueren monadistischen Nachahmungen erschweren. Die Herbartisirenden Philosophirer, die sich in unsern Tagen das Zurücktreten des Hegelianismus zu Nutze zu machen und sich im Bereich der Schulphilosophie etwas mehr im Vordergrunde zu placiren bemüht gewesen sind, geben die Leibnizschen monadistischen Fictionen als eine neue und selbständige Metaphysik aus, die im neunzehnten Jahrhundert begründet sein soll. Indessen sind die Betreffenden soweit von Selbständigkeit entfernt, dass sogar die Oerter, wo sie zunächst Fuss gefasst und wo sie gelegentlich durch die von ihnen abgehaltenen und von philosophirenden Theologen besuchten Conventikel den Mittelpunkt ihres Einflusses indicirt haben, — vornehmlich dieselben sind, wo Leibniz residirt hat, geboren ist oder seine letzten Verbindungen gesucht hat.

Ein Bruno hat sicherlich nicht davon geträumt, zu welchen Missgestaltungen das, was er bei seinem Aufenthalt im Ländchen der Braunschweigischen Herzöge am Abend seines Lebens erdacht hatte, stillschweigend ausgebeutet werden, und wie noch nach bald drei Jahrhunderten mit dem ihm entwendeten Gedankenvorrath, der sich von dem ursprünglichen Entnehmer auf dessen stille Adepten in ähnlicher Weise übertrug, das professorale Geschäft genährt werden würde. Hätte er das Zerrbild seiner Monadenlehre, wie es sich im neunzehnten Jahrhundert dem der Philosophie feindlichen Geiste zur Disposition stellte, im Voraus in den uns jetzt so genau bekannten Zügen erblickt, so würde er wohl von seinem optimistischen Glauben zurückgekommen und nicht der Meinung gewesen sein, mit der Kühnheit seiner Gedanken und mit der Grösse seines Charakters über die Stumpfheit der nächsten Jahrhunderte zu triumphiren. Wir aber müssen das bessere und im Wesentlichen vorwurfsfreie, wenn auch nicht in jeder Beziehung haltbare Urbild an erster Stelle vor den durch sehr

unregelmässige Oberflächen zurückgeworfenen Abbildern verständlich machen, zumal man bis heute nur in den Leibnizschen Spiegel zu blicken beflissen gewesen ist.

5. Wie Bruno die Einheit der Natur affectiv und unter dem Eindruck der astronomisch erweiterten Weltvorstellung erfasst hatte, so gelangte er auch schliesslich vermöge seiner sich dichterisch in das Kleinste hineinversetzenden, höchst lebhaften Phantasie zu der Ansicht, dass dieselbe Einheit (monas), welche im Grössten vorauszusetzen sei, auch im Kleinsten zu Grunde liegen müsse. Wie er die ganze Natur im Sinne einer antiken Vorstellungsart als ein grosses, gewissermaassen lebendes Wesen kennzeichnete, so suchte er auch da, wo ein Demokrit seine bekannten Atome hatte spielen lassen, die Spuren von etwas, was der Lebendigkeit und den Lebensäusserungen der eigentlich vitalen Wesen entspräche. Ja er ging noch weiter, indem er in einer Wendung, welche die Grenze der Philosophie gegen die Poesie nicht sorgfältig genug beachtet, den Versuch machte, das, was wir in uns als Empfindung kennen, in einer dunklen Analogie auf das Unbelebte zu übertragen. Das Ich, welches sich gleichsam in Alles und Jedes versetzen und die Dinge von Innen auffassen wollte, machte seine eignen, wenn auch auf der untersten Stufe der vitalen Erregung stehenden Empfindungen und Bestrebungen zum Anknüpfungspunkt für das Verständniss des in den Gegenständen vorausgesetzten Lebens. So konnte jedes Kleinste in der Natur nach Analogie des Ich concipirt werden, und wenn diese ganze Anschauungsweise auch einer gewissen Dunkelheit und Unbestimmtheit nicht entging, so hatte sie doch für einen Philosophen, welcher die äussersten Gegensätze zu umspannen suchte, grossen Reiz. Bruno war jedoch ein zu genialer Denker, um nicht die gewaltige Kluft zu empfinden, welche die innern oder vielmehr als innerlich vorgestellten Zustände der nicht animalen Körper von dem Reiche der unzweifelhaften Empfindung trennt. Er sprach sich hierüber auch deutlich genug aus. Allein er wollte nicht ohne Weiteres auf die subjective Einheit und den subjectiven Abschluss im Denken der Natur verzichten. Für Alles und Jedes sollte es im Menschen ein Maass des innerlichen Seins geben. Ein körperliches Theilchen sollte nicht blos als Object sondern auch als Subject gedacht werden, und zu dieser zweiten unvermeidlichen Auffassungsart sollten die Kategorien im Rahmen des menschlichen Bewusstseins unmittelbar gegeben

sein. Etwas der Empfindung Entsprechendes, wenn auch nicht Gleiches, sollte in jeder Existenz vorausgesetzt werden können.

Auf diese Weise erhielt jedes Theilchen der Materie eine Art Subjectivität zugetheilt, welche nach Analogie menschlichen Empfindens und Strebens vorgestellt werden sollte. Blieb auch der eigentliche innere Zustand der Dinge etwas Unbekanntes, so war doch so zu sagen die Proportion, aus welcher das unbekannte Glied erschlossen werden konnte, in einer solchen Weise aufgestellt, wie dies überhaupt bei nicht quantitativen Verhältnissen möglich ist. Wie sich die uns bekannten eigentlich vitalen Lebensäusserungen zu den ihnen im Innern des betreffenden Wesens entsprechenden Empfindungen überhaupt oder empfundenen Bestrebungen insbesondere verhalten, so sollen auch die Bewegungserscheinungen und sonstigen nicht vitalen Kundgebungen der Materie als etwas mit innern Erregungen der letztern Verbundenes angesehen werden. Dies ist die Analogie oder, mit andern Worten, die logische Proportion, auf welcher Brunos Vorstellungsart der Dinge im Ganzen wie im Einzelnen beruht.

Hiezu kam nun noch eine Idee, die auf die Phantasie aller Zeiten stets einen gewissen Zauber ausgeübt hat. Es ist dies die schon bei Heraklit bemerkbare Vorstellung von einer so zu sagen verwandtschaftlichen Beziehung der Gegensätze. Der heute bereits zum Sprüchwort gewordene Satz, dass sich die Extreme berühren, hat auf dem metaphysischen Gebiet seine Parallele in der Phrase, dass die Gegensätze zusammenfallen oder, besser gesagt, einer übergreifenden und umspannenden Einheit angehören. Eine Caricatur dieser Idee haben wir in der neusten Zeit durch einen Hegel repräsentirt gesehen. Indessen dürfen wir uns hiedurch nicht unbedingt gegen die bessern, mit der Logik verträglichen Vorstellungsarten jener uralten Conception einnehmen lassen. Die gemeinen Wissenschaften lehren, wie die Gegensätze einer und derselben Wissensgattung zufallen, und wie man nur dadurch Herr eines Gebiets werden kann, dass man die Gegensätze als untrennbar zusammengehörig, also z. B. die Unzweckmässigkeit neben der Zweckmässigkeit in Betrachtung zieht.

So hat denn auch Bruno versucht, die Brücke vom Kleinsten zum Grössten zu schlagen und das Universum, von dessen Vorstellung er ausgegangen war, durch ein zweites Universum, welches er sich als in der Weise eines Punktes existirend vorstellte, dem Verständniss näherzubringen. Das alte Eleatische Problem der

Einheit und Vielheit, d. h. die Forderung einer zutreffenden Vorstellung des einheitlichen Bandes in der Mannichfaltigkeit und der mannichfaltigen Selbständigkeiten in der Totalität, erfuhr bei Bruno eine der kühnsten Beantwortungen, wie sie sich im Rahmen der Speculation nur je vorfinden können. Der Gegensatz der kleinsten selbständigen, so zu sagen atomistischen Existenz und des gesammten Universums wird aufgelöst in die Vorstellung des Hervorgehens des Grössten aus dem Kleinsten. Der Philosoph, welcher diese Conception wagte, dachte sich das All in zwei Formen und machte sich hiedurch die Wiederholung von Allem in Jedem in einer eigenthümlichen Weise begreiflicher. Neuere Ideengänge haben in anderer Gestalt einen ähnlichen Inhalt darzulegen versucht, und die Kenner des Schopenhauerschen Gedankenkreises mögen z. B. daran erinnert sein, dass in dem letzteren die Vorstellung von einer Wirksamkeit des ganzen und universellen Willens in jedem Einzelwesen eine entscheidende Rolle spielt. Soweit wir auch davon entfernt sind, derartige Vorstellungsweisen für vollständig annehmbar zu halten, so lässt sich doch ein Zug der Wahrheit in denselben nicht verkennen. Alle gravitirenden Theilchen des Kosmos wirken auf jedes beliebige, welches man auswählen mag, und es dürfte diese Andeutung genügen, um auch die naturwissenschaftliche Denkweise der heutigen Zeit zu rechtfertigen, wenn sie mit ernster Miene denjenigen Vorstellungen ihre Aufmerksamkeit schenkt, die auf den ersten Blick und für die weniger subtile Untersuchung nur als Geschöpfe einer ihre Grenzen überschreitenden Phantasie erscheinen.

6. Ueberraschender Weise vertritt derselbe Bruno, welcher die Unendlichkeitsvorstellung in der Richtung auf das Grosse ohne Bedenken zuliess und hier seiner Phantasie keine Grenzen setzte, in der andern Richtung ein Kleinstes, welches man doch offenbar als letztes Element denken soll. Es kommt jedoch an dieser Stelle nicht grade auf die Untersuchung dieses Verhältnisses einer zweifachen Unendlichkeit an. Es ist genug zu wissen, dass Bruno in seinen für die Monadologie entscheidenden letzten Schriften ein Kleinstes und zwar in dreifacher Beziehung zum Element und Ausgangspunkt des Grössten, d. h. des Universums machte, und dass er sich das All in unentwickelter Gestalt gleichsam als metaphysisches Atom, die Entwicklung desselben aber als eine (nicht mit voller Deutlichkeit vorstellbare) Art von Fortsetzung dachte. So unterscheidet er z. B. scharf zwischen der

punktuellen Grenze in der mathematischen Linie und einem Kleinsten, welches der erste Theil, aber nicht diese Grenze selbst sein soll. Diesen ersten Theil, die metaphysisch mathematische Monade, sieht er nun als das an, was sich in der Linie stetig aneinanderreiht. Er hält streng an den mathematischen Begriffen fest und lässt es sich nicht im Entferntesten einfallen, die Linie aus mathematischen Punkten zusammensetzen zu wollen. Er denkt sich vielmehr in metaphysischer Weise als den Bestimmungen der Mathematik zu Grunde liegend ein nicht ideelles sondern reales Etwas, welches als minimaler Bestandtheil gleichsam durch Aneinanderreihung der schöpferische Ausgangspunkt und Grund der sich in der Naturwirklichkeit darbietenden Linie sein soll. Durch derartige Vorstellungsweisen gelangt er unter Anderm auch zu der Behauptung, dass sich in der Natur unter Voraussetzung der erläuterten metaphysischen Constructionen niemals die nämliche Linie wiederhole.

Bruno nennt seine letzten Einheiten in der oben angeführten Hauptschrift stets Minima und braucht in den zugehörigen andern Arbeiten den Ausdruck Monas vorherrschend für das grosse Ganze. Erinnern wir uns aber seiner kühnen Zusammenfassung der beiden Seiten des Gegensatzes, so werden wir begreifen, dass er auch von einer Monade der Monaden, d. h. von einer Einheit der Einheiten sprechen konnte. Wir verzichten hier darauf, das an sich, wenn auch tief so doch dunkel Gedachte in klarerem Lichte erscheinen zu lassen, als unter welchem es sich als geschichtliche Thatsache des Gedankens wirklich eingeführt hat, und wir dürften mit unserer Kritik sicherlich die Letzten sein, mystischen Neigungen der heutigen Welt Vorschub zu leisten. Wir wollen die Verworrenheiten voreiliger Conceptionen, die, mit dem Zauberstäbchen einer nicht streng verstandesmässig gedachten Einheit der Gegensätze berührt, für die souveräne Phantasie auch heute noch viel Reiz haben, nicht ohne die strengste Sonderung irgend einen Einfluss gewinnen lassen. Allein wir durften auch nicht die systematische Gesammtvorstellung, welche die kleinen Einheiten in einer universellen Einheit enthalten sein lässt, auf sich beruhen lassen. Das Minimum ist bei Bruno dem Universum in einer gewissen Beziehung ebenbürtig, und von Schöpfung im theologischen Sinne dieses Worts ist nicht im Mindesten die Rede. Dagegen wird der scholastische Substanzbegriff zur Kennzeichnung der Minima gebraucht, so dass dieselben als einfache Substanzen erscheinen und unter

ihnen auch die Seelen der thierischen Wesen einschliesslich des Menschen eine besondere Rolle spielen. In dieser Beziehung sind Brunos Vorstellungen vom Tode der belebten Wesen historisch ebenso interessant, als in ihren phantasiemässigen Bestandtheilen unhaltbar. Er denkt sich alles Leben als eine Ausdehnung und allen Tod als eine Zusammenziehung. Expansion und Contraction der elementaren Lebensursachen ist das Einzige, was er anerkennt, und der Tod berührt dieser Vorstellungsart zufolge das eigentliche Wesen von Mensch und Thier nicht. Letzteres contrahirt sich nur und — das Uebrige wird mit Stillschweigen übergangen, wofern nicht etwa die Pythagoreische Metempsychose als Auskunft gelten soll. Die Unvergänglichkeit des Gegenstandes der Seelenvorstellung wird auch bei Bruno aus der Einfachheit und mithin Unzerstörlichkeit der Substanz oder, mit andern Worten, der Monade abgeleitet.

Wer vom Standpunkt der heutigen naturwissenschaftlichen Denkweise Angesichts der eben angeführten Sätze ungeduldig werden und etwa das Wort „kritisch", welches auf dem Titel meines Buchs steht, für verleugnet erachten sollte, der möge bedenken, dass es sich grade darum handelt, die noch innerhalb des Gebiets der engern Philosophie ihr Wesen treibenden Phantasmen auch historisch zu zersetzen. Dem Nolaner, dessen Leben mit dem sechzehnten Jahrhundert abschloss, werden wir es nicht zum Vorwurf machen, wenn sich in seine grossartigen und kühnen, ja im edleren Sinne materialistischen Auffassungen der Welt auch einige Ueberlieferungen damaliger und älterer Phantastik mischten. In einem Jahrhundert, in welchem man die Lullische Kunst herausgab, und unter Verhältnissen, durch welche grade ein Bruno angeregt wurde, sich mit dieser Hinterlassenschaft des dreizehnten Jahrhunderts zu befassen und ihr einen grossen Einfluss auf seine eigne Thätigkeit einzuräumen, — in einem solchen Zeitalter und unter solchen Zuständen dürfen wir keinen Anstoss daran nehmen, wenn der höchste Aufschwung des Geistes noch mit der Pflege von affectiven Phantasiegebilden verbunden war, die in der Sphäre des gemeinen Philosophirens noch jetzt die Regel sind.

7. Die Gestaltung oder vielmehr Verunstaltung, welche die Brunoschen Ideen von dem dreifachen Kleinsten sowie von der Monade der Monaden durch Leibniz erfahren haben, erklärt vollständig den Anstoss, den manche Philosophen an der Beschaffenheit der monadistischen, an der Schwelle des achtzehnten Jahr-

hunderts erfolgten Kundgebung genommen haben. Ein Schopenhauer machte, nicht ohne einen Zug von Ironie, absichtlich darauf aufmerksam, dass es ihm nicht gelungen sei, die Leibnizschen Monaden, die zugleich Dreierlei, nämlich mathematische Punkte, ausserdem Körper und endlich sogar Seelen sein sollten, zu begreifen. In der That war dies auch eine Unmöglichkeit; denn der angebliche Urheber dieser kleinen „Geschöpfe" war weit entfernt, in der Hauptsache Eigenthümer derselben zu sein. Es versteht sich daher historisch sehr wohl, warum er nicht Herr der betreffenden Gedanken und mithin auch nicht Autor einer klaren Rechenschaftsablegung über dieselben sein konnte. Im Falle der Monaden konnte nicht, wie bei den Fluxionen Newtons, ein neues Gewand etwas helfen. Die Hinterlassenschaft Brunos war selbst mit grossen Dunkelheiten behaftet und ein Leibniz nicht der Mann, die Nebel derselben zu zerstreuen. Er that vielmehr das grade Gegentheil hievon. Er versetzte das, was er bei Bruno in rein philosophischer Haltung vorgefunden hatte, mit seinen theologisirenden Beimischungen, so dass nun ein in sich völlig ungleichartiges, den etwa vertrauenden Verstand foppendes und recht eigentlich zur Vexirung brauchbares Gebilde entstand. Bruno hatte ernstlich ewige und selbstgenugsame Existenzen im Sinne gehabt und es ausdrücklich als ein Merkmal wirklicher Philosophie hingestellt, von den gewöhnlichen Schöpfungsideen freizubleiben. Leibniz übernahm nun die Brunoschen Monaden, stellte sie, namentlich mit Rücksicht auf die Seelen, als unvergänglich hin, bemerkte aber von vornherein, dass sie durch Schöpfung entständen und durch einen entgegengesetzten Act wieder vernichtet werden könnten. Er kümmert sich aber um diese Vernichtung, die ja von dem Gegenstande seiner Gottesvorstellung abhängt, nicht im Mindesten und benimmt sich grade so, als wenn er gesagt hätte, die Monaden könnten nur durch ein Wunder entstehen und durch ein Wunder vernichtet werden. Eine derartige Zweideutigkeit findet sich bei Leibniz auch bei andern Gelegenheiten sehr häufig; sie darf auch nicht als absichtlich angenommene Maske angesehen werden; denn die Maske war bei ihm Natur und so zu sagen angeboren. Jene sogenannte Vernichtung (Annihilation) ist eine Zurückführung in das Nichts, welche genau der Schöpfung aus Nichts entsprechen soll. Sie gehört, um in der Leibnizschen theologisirenden Phraseologie zu reden, dem Reich der Gnade an, und mit dem letzteren hat er

sich ja auch übrigens bei Gelegenheit der vorherbestimmten Harmonie noch besonders beschäftigt.

Die Monaden sollen einfache Substanzen und die „wahrhaften Atome“ sein. In der That sind sie eine Bastardzeugung der wahrhaften Atome und der unkörperlichen Geister des Spiritualismus. Bis zu diesem Grade der Verunstaltung hat Leibniz die philosophisch concipirten Einheiten seinen Zwecken gemäss ausstaffirt. Da er sich aber aller Windungen ungeachtet nicht mit der Materie auseinandersetzen konnte, so hat er sich so verschiedentlich und widerspruchsvoll ausgelassen, dass man ihm ausser der Punktualität und Seelenhaftigkeit auch noch die Körperlichkeit seiner Monaden vorzuzählen vermochte. Eigentlich sollten diese Unwesen nicht einmal mathematische sondern „metaphysische Punkte“ sein, wobei nun freilich das Wort metaphysisch keinen weitern Zweck hat, als den Verstand zu mystificiren und den klaren Begriffen auszuweichen. Jedes Körperchen, so klein es auch sein mag, soll auf der Existenz einer Unendlichkeit von Monaden beruhen, so dass das Materielle und Körperliche, ja das Ausgedehntsein der Dinge selbst, nur durch die Monaden besteht.

Hienach wäre denn scheinbar Alles und Jedes in Monaden aufgelöst, und es gäbe nichts als lauter Seelchen von verschiedenem Range. Allein im Menschen darf das rein Körperliche nicht vergessen werden, damit nicht die Seele durch Verlust ihres Gegensatzes auch ihr metaphysisches Interesse einbüsse. Eine souveraine Seele ganz ohne Körper wäre ja ganz und gar der Naturgesetzmässigkeit verfallen, und es musste noch etwas übrigbleiben, worauf man das im spirituellen Reich Missliebige abwälzen könnte. Diesen Zweck hatte sich Leibniz zwar nicht direct vorgesetzt, aber er arbeitete für ihn, indem er sich dem Leib- und Seelendualismus in der erdenklich unterwürfigsten Weise dienstbar machte. Wenn seine eigne, durch Spinozas Parallelvorstellungen angeregte Rechenschaftsablegung über das Reich der Seelen und das Reich der Körper auch immerhin für den scharfen Betrachter als eine unnütze Verdoppelung der Wirklichkeit erscheinen musste, so that dies in der Hauptsache nichts. Wer metaphysische Bizarrerien dieser Art anzunehmen vermochte, konnte sich schwerlich versucht finden, missliebige Consequenzen zu ziehen. Die Seele mochte also immerhin als Monade d. h. als einfache, nur durch die „Gnade“ zerstörliche Substanz figuriren und einen Körper,

der wiederum aus Monaden bestand, zum Begleiter und nach der Leibnizschen Auffassung sogar zum Doppelgänger haben; — dies konnte den Adepten der Leibnizschen Verbindung der Theologie und der Philosophie in der Uebereinstimmung des Glaubens mit dem Wissen keine Schwierigkeit machen. Die gegenseitigen Beziehungen und Rangverhältnisse der Monaden und Monädchen waren freilich ein sehr schwacher Punkt. Die Monade der Monaden war bei Bruno die Natur gewesen, und bei Leibniz wurde sie durch den Gegenstand seiner der damaligen Theologie entsprechenden Gottesvorstellung ersetzt. Gelegentlich war auch wohl von Ausblitzungen (Fulgurationen) statt von Schöpfung die Rede, und Leibniz überliess sich in solchen Augenblicken dem Uebergewicht philosophischer Reflexe. Indessen irgend ein klarer Gedanke über das gegenseitige Verhältniss der Monaden trat dennoch nicht zu Tage. Diese erdichteten Wesenheiten zeichneten sich nur durch die selbstgefällige und eitle Abschliessung ihrer Existenz aus. In dieselben sollte nichts Fremdes eindringen können, so dass die gestossene Kugel als sich nicht aus mitgetheilter, sondern aus eigner Kraft bewegend anzusehen wäre. Nichtsdestoweniger soll eine jede Monade ein Spiegel des Alls sein, der freilich nur von dem Benachbarten und nach Maassgabe des Ranges der grade fraglichen Monade deutliche Bilder erzeugt. Die Fiction, dass Alles reflectirt werde, wird dadurch aufrecht erhalten, dass ausser der deutlichen Perception auch noch eine verworrene angenommen wird, in der die ganze Welt enthalten, aber nur nicht deutlich zu unterscheiden sein soll.

Der Umstand, dass die niedrigen Monaden in ihrer Existenz von der Gnade der allerhöchsten Monade abhängen, durch diese Gnade erschaffen, und nur abgesehen von einem Vernichtungsact dieser Gnade unvergänglich bleiben, dürfte für die unphilosophische Haltung des ganzen sogenannten Systems am meisten charakteristisch sein. Die Ungleichartigkeit der Monadenconception, die bei Bruno nicht vorhanden war, tritt bei Leibniz grell hervor, wenn man bedenkt, dass seine höchste Monade doch nicht selbst der Schöpfung und der Vernichtung unterworfen gedacht werden soll. Da es ferner eine wüste Unendlichkeit von Monaden geben soll, indem in der Natur Alles als thatsächlich in das Unendliche getheilt und untergetheilt vorgestellt wird, dennoch aber die Monaden als so zu sagen nicht weiter theilbare Geister und „wahrhafte Atome“ figuriren, so dürften die Monaden höheren Ranges

mit dem Arrangement ihrer Herrschaft über die Seelchen niederen Ranges doch ein wenig in Verlegenheit gerathen. Man kann, auch wenn man sich auf den Standpunkt der Bizarrerie selbst stellt, billigerweise doch wohl zu wissen wünschen, wo die aus Monaden zusammengesetzte Welt ihre Elementarmonade, d. h. nicht die grösste, sondern die kleinste dieser Wesenheiten aufzuweisen habe. Die Monaden selbst sollen freilich, ganz abgesehen von ihrem hohen oder niederen Range, nicht zusammengesetzt sein. Allein Alles, was ist, wird als ein Zusammen derselben gedacht, und in dieser Beziehung muss sowohl das synthetische Band als auch das letzte Monadenelement von grosser Erheblichkeit sein. Die wüste und ungereimte Unendlichkeitsvorstellung kann allerdings vorgeschützt werden, um einen Leibniz von der Nachweisung einer niedrigsten Monade und mithin eines wirklichen Elements der Zusammensetzung scheinbar zu entbinden; allein warum hat er denn nach Oben hin nicht auch die wüste Unendlichkeitsvorstellung spielen lassen, und wer hat ihm den einseitigen Abschluss mit der Monade der Monaden gestattet? So verkehrt und verworren dieses ganze Fictionensystem ist, so hätte es doch wenigstens einen Anstrich von philosophischer Haltung bewahren können, wenn es seiner eignen Logik treu geblieben wäre. So aber ist es selbst der Reflex einer Monade, deren Position nur sehr Weniges von dem philosophischen Universum deutlich zu reflectiren erlaubte, und in deren „fensterloser“ Dunkelheit neunundneunzig Procent Verworrenheit ihr Wesen trieben. Leibniz hat sich also gewissermaassen selbst das Urtheil gesprochen, wenn er gleichnissweise die Monaden für „fensterlos“ erklärte. Unwillkürlich fühlen wir uns hiebei versucht, an Höhlen zu denken, in die nur wenig Licht dringt, die aber sehr geeignet sind, das Treiben und den Besitz ihrer Bewohner vor den Nachforschungen der wissenschaftlichen Justiz einige Zeit sicherzustellen.

8. Man begegnet gegenwärtig nicht selten einer Fiction von bewusstlosen Vorstellungen. Diese ebenso unklaren als täuschenden Gebilde sind nicht einmal die eigne Erfindung ihrer Liebhaber, sondern stammen aus der Leibnizschen Monadologie, welche zu ihnen wiederum durch eine Entstellung der Brunoschen Auffassungsart gelangt ist. Leibniz legt nämlich allen Monaden entweder das uns bekannte eigentliche Bewusstsein oder aber Perception bei. Die sämmtlichen Monaden, so niedrig sie auch

rangiren mögen, sollen Vorstellungen und Bestrebungen haben. Wären nun jene Perceptionen nichts als die gewöhnlichen Erregungen, die man sich in der ausservitalen Welt stets ohne Empfindung zu denken hat, so wäre nur gegen die irreleitende Bezeichnung als „Vorstellung" (Repräsentation oder Perception) etwas einzuwenden. Allein die Sache soll wirklich dem Namen entsprechen. Das Bewusstsein wird im Gegensatz zur Perception zwar Apperception genannt; indessen versucht Leibniz plausibel zu machen, dass wir z. B. im traumlosen Schlaf Vorstellungen (Perceptionen) haben müssten. Niemand leugnet nun, dass wir physiologisch jederzeit irgendwie erregt sind, selbst wenn wir nicht das mindeste Bewusstsein davon haben. Allein der Leibnizsche Grund, mit welchem er die bewusstlosen Perceptionen vertheidigt, will auf etwas ganz Anderes hinaus. Wir sollen wirklich Vorstellungen voraussetzen, von denen wir nichts wissen, — weil sonst gar nicht erklärlich wäre, woraus die Vorstellungen, von denen wir etwas wissen, entstanden sein sollten. Es gilt ihm nämlich als selbstverständlich, dass eine Vorstellung nicht anders als wiederum aus einer Vorstellung entstehen könne. In dem Uebergang von einem als traumlos vorausgesetzten Schlaf zum wachen Zustande sollen die Vorstellungen in dem letzteren ihre Ursache in den Vorstellungen des ersteren haben. Für wen ein solcher Beweis auch nur die mindeste Kraft hat, der mag das reale Denken nur getrost auf sich beruhen lassen. Ebensogut könnte man behaupten, deutliches Bewusstsein könnte nur aus deutlichem Bewusstsein oder überhaupt Bewusstsein nur aus Bewusstsein entstehen. Nun wird aber jeder Gedanke durch eine Ursache erzeugt, die als solche und an sich selbst kein Gedanke ist. Es erzeugt sich also das Bewusstsein aus dem Unbewussten. Wozu also das zweideutige, täuschende und haltungslose Gebilde der Perceptionen oder, wie man getrost sagen kann, der vorstellungslosen Vorstellungen? Niemand kann sich eine Vorstellung mit Deutlichkeit denken, wenn nicht irgend ein Grad von Empfindung oder Wahrnehmung nach dem Ebenbilde eines Bestandtheils unserer eignen Subjectivität dabei als wirklich vorhanden, wenn auch noch so unwillkürlich, mitgedacht wird. Die Grenzlinie zwischen Bewusstsein und Nichtbewusstsein wird daher verwischt, und es wird ein täuschendes Spiel mit Fictionen getrieben, wenn Zwischenwesen, die weder subjective Bewusstseinsbestimmungen noch rein objective Erregungen sind, einge-

schaltet und auf diese Weise echte Chimären der Psychologie in Curs gebracht werden.

Bis zu den eben gekennzeichneten Verworrenheiten hat die Aneignung von Ideeng eführt, die, einer glühenden Phantasie entsprossen, unter den Händen des fremden und dürren Schematismus ihres ganzen ursprünglichen Geistes verlustig gegangen sind. Man vergleiche, was wir oben über die innere Entstehung und Bedeutung der Brunoschen Anschauungsweise gesagt haben, und man wird das, was bei Leibniz wie von einem konischen Spiegel reflectirt erscheint, jetzt auch aus dem Zerrbild zu reconstruiren vermögen.

9. Die befremdliche Behauptung von den Thiermonaden, derzufolge auch die Thierseelen unvergänglich sind und die Thiere daher niemals ganz sterben, findet sich in der Leibnizschen Monadologie ganz unzweideutig hingestellt. Sie ist offenbar eine Çopie der oben angeführten Brunoschen Expansions- und Contractionsidee, und man darf nur nicht vergessen, dass bei Leibniz im Hinterhalte noch immer die Willkür eines beliebigen Gnadenacts vorauszusetzen ist, durch welchen wie über die Schöpfung so auch über die Vernichtung der Thiermonaden gegen den vorausgesetzten Lauf der Natur und gegen die angenommene Unmöglichkeit des vollständigen Todes im besondern Fall verfügt werden kann. Eine solche Idee lag natürlich ausser dem Wege eines Bruno, der ja wirklich ein Philosoph war und nicht blos den Schein davon vorstellte.

Der Brunosche Satz, dass sich keine Linie in der Natur genau auf dieselbe Weise wiederholt finde, verwandelt sich bei Leibniz nicht sonderlich; denn das Beispiel des Letzteren, dass zwei Blätter einander niemals völlig gleichen können, ist nur zufällig. Der allgemeine Gedanke ist bei dem Einen wie bei dem Andern genau derselbe und wurde beide Male mit Gruppirungsgesetzen der Minima oder Monaden in Beziehung gedacht.

Das monadistische Fictionensystem erhält bei Leibniz seine letzte Verkünstelung noch durch die sogenannte prästabilirte d. h. vorher eingerichtete Harmonie zwischen den Vorgängen in den Seelen einerseits und den Vorgängen in den Körpern andererseits. Der Körper soll sich zu seiner Seele verhalten wie eine Uhr, die ursprünglich so genau regulirt ist, dass sie mit einer andern Uhr stets in Uebereinstimmung bleibt. Die Seele soll nicht auf den Körper und der Körper nicht auf die Seele wirken,

und in der erläuternden Vergleichung wird daher ausdrücklich vorausgesetzt, dass der Mechanismus der einen Uhr nicht mit dem der andern in Verbindung gebracht sei, also nicht etwa ein einziges Getriebe in der natürlichsten Weise auf zwei Zifferblättern zwei Zeiger regiere. So etwas wäre ja der sogenannte „physische Einfluss" der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele gewesen. Beide sollen vielmehr in gar keiner causalen Beziehung zu einander stehen, ausser durch den Umstand, dass sie denselben Uhrmacher zum Urheber ihrer Einrichtung haben. Man erinnere sich des sogenannten Occasionalismus, den wir früher als eine unter den Cartesianern aufgekommene Wunderlichkeit berührt haben. Nach der Phantasie dieser Art sollte, um in der Leibnizschen Vergleichung zu bleiben, der Uhrmacher fortwährend den Finger an beiden Zifferblättern haben und bei jeder Bewegung in dem einen Werk dafür sorgen, dass es in dem andern nicht an einer genau entsprechenden Bewegung fehle. Ja eigentlich waren es gar nicht zwei Triebwerke, die sich nach irgend einem Gesetz bewegten, sondern Seele und Leib waren zwei Wesen, die sich jedes beliebig bestimmten, und für deren Uebereinstimmung ihr Urheber bei jeder Gelegenheit, wo Abweichung eintreten konnte, also in jedem Augenblick speciell sorgen musste, indem er abwechselnd in dem einen oder in dem andern Gebiet die erforderlichen Maassregeln ergriff und die einander entsprechenden Vorgänge hervorbrachte. Leibniz bringt nun in diese Function ein wenig System, indem er die fortwährenden Bemühungen durch die ein für alle Mal im Voraus abgerechnete Parallelbewegung ersetzt. Wer erkennt hier nun nicht einen Reflex des missverstandenen Parallelismus der Ordnung der Ideen und der Ordnung der Dinge, wie sich derselbe, jedoch ohne den phantasiemässigen Leib- und Seelendualismus, bei Spinoza findet, in jener Leibnizschen Künstelei wieder? Der Uhrmacher hat nach Leibniz zwei Triebwerke construirt, dieselben nebeneinander placirt und sich darauf verlassen, es werde das eine das andere nie dementiren können. Man fragt billig, wozu unter dieser Voraussetzung die Seele noch eines Leibes und der Leib noch einer Seele bedürfen soll. Die Körper könnten für sich existiren, ohne dass in ihrem Reich der Mangel der Seelen irgend eine Veränderung hervorbrächte. Da aber hiebei allerdings das Bewusstsein nicht vorhanden sein würde, so ist zur Vollständigkeit des Lebensspieles nur die andere übrigens gleichberechtigte Voraussetzung

zulässig, dass es nur Seelen ohne Körper giebt, und so etwas würde sich ein Leibniz auch eher haben gefallen lassen. Man sieht nämlich gar nicht ein, warum man der zweiten körperlichen Uhr noch bedürfen soll, wenn die Seelenuhr als solche und unabhängig von irgend welchem Körper bereits Alles, was einmal in ihr vorgehen soll, von ihrem Uhrmacher als Mitgift ihrer Einrichtung empfangen und so jedes Gefühl und jeden Gedanken, der in ihr aufsteigen soll, ohne Zuthun des Körpers garantirt erhalten hat.

Doch genug von solchen Dingen, die wir hier als ausserhalb wirklicher Philosophie liegend und daher als vom Standpunkt einer kritischen Geschichte kaum zurechnungsfähig ganz unerwähnt gelassen haben würden, wenn nicht ein grosser Theil der dem Publicum öfter als neuste Philosophie angeführten Ansichten sich bei näherer Prüfung nur als das Erzeugniss von Spielarten jener niedrigen Stufe oder vielmehr jener Entstellung des Philosophirens zu erkennen gäbe. Jedermann kann sich die Verworrenheiten ausmalen, die entstehen müssen, wenn man die vorher bestimmte Harmonie für das ganze Monadenreich durchzuführen versucht und dieselbe noch obenein dazu verwendet, zwischen einem Reich der Gnade und einem Reich der Natur eine den theologischen Dogmen entsprechende Uebereinstimmung herzustellen oder vielmehr als von vornherein gestiftet erscheinen zu lassen. Die Widersprüche und Bizarrerien werden in dieser Richtung zu gross und die Vorstellungen zu specifisch dogmatisch, um eine verstandesmässige Auseinandersetzung zuzulassen.

Was soll in einem solchen Zusammenhang, wie der eben gekennzeichnete war, nun wohl jener Reflex aus der Lectüre Spinozas, der bei Leibniz die bekannte Form des Dogma vom zureichenden Grunde angenommen hat? Offenbar ist die Idee, dass jede Wahrheit und jede Existenz einen zureichenden Grund (raison suffisante) habe, durchaus nicht das exact gefasste Causalitätsgesetz. Die Dinge selbst sollen nach Leibniz' Vorstellung einen Grund haben müssen, aus welchem sie sind, anstatt nicht zu sein. Wir werden später bei Kant sehen, dass die Causalität so weit reicht als die Veränderungen, dass sich aber das sogenannte Princip des zureichenden Grundes gar nicht auf etwas sich völlig Gleichbleibendes anwenden lässt. In der Leibnizschen Fassung ist der Reflex aus Spinozas consequenter und doppelter Causalvorstellung zu einem unberechtigten Dogma geworden,

welches in einen logischen und in einen realen Bestandtheil zerlegt und nach Abstreifung der Ungehörigkeiten auf zwei sehr einfache Sätze reducirt werden kann. Der eine derselben verwandelt sich nämlich in die Forderung einer logischen Vollständigkeit des Beweises einer jeden Wahrheit; der andere Bestandtheil ergiebt die Nothwendigkeit, einen jeden realen Vorgang als eine Thatsache aufzufassen, die mit andern Thatsachen causal zusammenhängen muss, insofern sie als Veränderung, d. h. als Abweichung von einem übrigens sich gleichbleibenden Zustande gedacht wird. Die Vollständigkeit der logisch mathematischen und der realen Nachweisungen von allgemeinen oder thatsächlichen Wahrheiten ist mithin das Einzige, was in der Vorstellung des zureichenden Grundes kein willkürliches Dogma gewesen wäre, in dieser exacten Absonderung aber von Leibniz selbst gar nicht gekannt wurde. Der letztere hat vielmehr die bei Spinoza herrschende Anschauungsweise von der durchgängigen Causalität nur verdorben, indem er sie unter einigen Abschwächungen und Einschränkungen in einen der gewöhnlichen Theologie dienstbaren Glaubenssatz umarbeitete. Ausdrücklich soll der zureichende Grund von Allem der Gegenstand seiner Gottesvorstellung sein. Auf diese Theologik näher einzugehen, wäre jedoch überflüssig. Der kritische Leser mag nur noch daran erinnert werden, dass die „Theodicee“ ein einigermaassen populäres und greifbares Stück dieser Theologik entwickelt, indem sie nach Gründen sucht, aus welchen der Gegenstand der Leibnizschen Gottesvorstellung sich zur Schöpfung von Etwas und zwar der „besten Welt unter den möglichen“ entschlossen habe. Dieser Optimismus operirt jedoch durchaus nicht mit originalen Gedanken, sondern begnügt sich z. B. damit, das moralische Uebel auf die Rechnung der menschlichen Freiheit zu setzen. Das einzige Eigenthümliche an diesem metaphysischen Optimismus ist die Ungenirtheit, mit welcher der Standpunkt eines Weltschöpfers zum Ausgangspunkt nicht von Beschönigungen sondern von Rechtfertigungen der Uebel gemacht wird. Durch einige metaphysisch theologische Wendungen sollen alle Bedenken beseitigt und noch obenein die Ueberzeugung gewonnen sein, dass eine bessere Welt als die vorhandene gar nicht in der Absicht einer göttlichen Güte gelegen haben könne.

10. Ehe wir die Summe aller bisherigen Ausführungen ziehen, ist es noch nöthig, von der Leibnizschen Hauptvorstellung zu bemerken, dass sie zu einem Begriff der Naturphilosophie und

der Mathematik in verwandtschaftlicher Beziehung steht. Die Monade und das Differential haben nämlich eine ziemlich analoge Fassung erhalten. Allerdings ist die erstere in höherem Grade eine Erdichtung, als der gewöhnliche traditionelle Begriff des letzteren. In Beziehung auf das Differential hat zwar Leibniz später sogar selbst den fictiven Bestandtheil eingestehen müssen; aber er hat die Chimäre sicherlich nicht beseitigt, indem er den Widerspruch auf sich beruhen liess und gelegentlich auch einmal meinte, es handle sich bei dem Gebrauch des Ausdrucks „unendlich klein“ nur um eine „Art und Weise zu reden“, oder es könnten diejenigen, welche das metaphysische Wesen nicht annehmen wollten, ja auch mit der Vorstellung des sehr Kleinen oder relativ Kleinen vorlieb nehmen. Solche Wendungen sollten die unbequeme Logik der Gegner nur ablenken und die Untersuchung der Widersprüche fernhalten. Der Schein des Widerspruchs sollte beseitigt werden, indem die Bedeutungslosigkeit des Sprachgebrauchs betont wurde. Indessen weiss man, dass bis auf die neuste Zeit die fraglichen Schwierigkeiten fortbestanden haben. Hier genügt diese Andeutung. Wer sich für die logische Lösung dieses auch für das philosophische Denken hochwichtigen Problems interessirt, wird in meiner die höhere Logik und vornehmlich den Unendlichkeitsbegriff behandelnden „Natürlichen Dialektik“ den fraglichen Punkt bereits erledigt und jeden Widerspruch aus dem betreffenden, gleich ursprünglich metaphysisch falsch concipirten Begriff entfernt finden. Eine ausführliche und im Hinblick auf die mathematischen Anwendungen durchgeführte Kritik und Theorie des unbeschränkt Kleinen ist später in meine umfassende Geschichte der Principien der Mechanik verwebt worden, wo auch die ganze Zweideutigkeit und sich haltungslos widersprechende Art und Weise der Leibnizschen Vorstellungsarten und Ansprüche im Gegensatz zu besseren Conceptionen Anderer hervortritt.

Was uns hier besonders angeht, ist die nicht geringe Uebereinstimmung in der Leibnizschen Art und Weise, zu den Begriffen der Monade und des Differentials zu gelangen. Beide sind Umarbeitungen fremder und zwar weit realerer Conceptionen. Von dem Stammbaum der Monaden haben wir bereits Rechenschaft abgelegt; allein bezüglich des Differentials ist noch anzuführen, dass die Newtonsche Vorstellung von dem „Moment der Fluxion“, wenn auch nicht in der Notation des Calcüls, so doch in der

Sache etwas weit Besseres gewesen ist, dessen natürliche Entstehung sich begreifen lässt, während das Differential im Gange der Abstraction erst ein secundäres Ergebniss sein kann. Newton hatte eine deutliche Vorstellung von Zeittheilchen, die er als gleich gross setzte, und denen er in den Bewegungen und in den verschieden geschwinden Veränderungen der Grössen die Zunahmen gleichsam als vom Fliessen erfüllte Abschnitte entsprechen liess. Auch er entfernte zwar keineswegs die logischen Widersprüche, die sich an die Vorstellung des stetigen Wachsens einer Grösse knüpfen, und die wir schon bei Behandlung der Eleaten erörtert haben. Allein er hatte in seiner Weise dennoch die natürlichste Vorstellungsart getroffen, indem er von der Zeit und ihren Theilen ausging. Mit dem Fluxionsbegriff, d. h. mit der Idee eines gleichsam zufliessenden Zuwachses, den eine durch Bewegung erzeugte Grösse erfährt, liess sich reale und exacte Naturphilosophie ursprünglich weit leichter hervorbringen, als mit dem abstracten und weniger lebendigen Differentialbegriff. Die thatsächliche Geschichte ist Zeuge für diese Wahrheit. Leibniz hat in der strengen Naturphilosophie weniger als Nichts ausgerichtet, indem er nicht blos unfruchtbar blieb, sondern das bereits vorhandene Bessere durch metaphysische Ausgeburten und Constructionen der verkehrtesten Art und von scholastischem Charakter ersetzen wollte und so das Seinige that, die Verbreitung der errungenen Wahrheiten in wissenschaftlich reactionärer Weise aufzuhalten. Bei einer solchen Gelegenheit konnte denn auch ein Huyghens, der seinen Zögling Leibniz nur zu gut kannte, bemerken, derselbe habe „eine unmässige Begier zu scheinen."

Ja ginge man davon aus, dass die Autorität, zu der Leibniz allein in Folge des ihm zugeschriebenen Antheils an der Erfindung der Differentialrechnung gelangt ist, berechtigt wäre und auch für die feinere, die innern Gründe sowie den Charakter untersuchende Prüfung bestehen bleiben könnte, so würde man über jene naturphilosophische Unfruchtbarkeit erstaunen müssen. Nicht genug, dass er die Errungenschaften eines Kepler nicht selbst mathematisch zu verwerthen verstand, — auch das, was Newton ihm in dieser Beziehung vorgethan und in den „mathematischen Principien der Naturphilosophie" dargelegt hatte, vermochte er nicht einmal zu verstehen, obwohl ihm dazu die ganze zweite Hälfte seines langen Lebens zu Gebote stand. Er hat das Gravitationssystem nicht blos für theoretisch grundfalsch er-

klärt, sondern auch theologisch zu verketzern versucht, indem er an die Prinzessin von Wales nach London schrieb, die astronomischen Ansichten Newtons seien ebenso wie die Philosophie Lockes nicht nur unhaltbar, sondern auch religiös verderblich. indem ihr Umsichgreifen den Glauben in England bedrohe. Auf diese Weise sollte ein Newton, dessen Unterhaltung von der genannten Prinzessin hochgeschätzt wurde, um die Achtung derselben gebracht werden. Bedenkt man schliesslich noch, dass Leibniz das bessere Theil zu erwählen meinte, wenn er selbst die Initiative in versteckter Weise ergriff, und dass er über den ihm drohenden Vorwurf des Plagiats zu triumphiren hoffte, wenn er in einem anonymen und hartnäckig verleugneten Artikel Newton der Entlehnung der neuen Rechnungsart von ihm selbst beschuldigte, so dürfte die Wurzel eines solchen Charakters rücksichtlich des Lebens wie der Wissenschaft sich wohl hinlänglich bloslegen. Man begreift, auch wenn man die Plagiatfrage durch die Herausgabe des bekannten Briefwechsels nur als mit einer Wahrscheinlichkeit von $^{99}/_{100}$ gegen Leibniz entschieden voraussetzt und sich also noch an die mangelnde Handgreiflichkeit klammert, dennoch auch wohl ohne die feineren für mich völlig überzeugenden Gründe, dass sich bei ihm zuverlässige Merkmale philosophischer oder sonstiger Schöpferkraft oder gar einer philosophischen Gesinnung niemals werden nachweisen lassen.

Auch das Princip der Erhaltung der lebendigen Kräfte ist bei Leibniz nur ein neuer Name; denn die Sache war bei Huyghens bereits vollständig vorhanden, und nur die falsche Metaphysik und Scholastik des Kraftbegriffs, an welche sich die bekannten unfruchtbaren Streitigkeiten geknüpft haben, mag dabei von der Geschichte der mathematisch mechanischen Vorstellungsfehlgriffe einem Leibniz selbst zugeeignet werden.

Der bisher verdeckt gewesene Ursprung der Monaden wirft nunmehr sein Licht oder vielmehr seine Schatten auch auf die Abstammung der Differentialrechnung, so dass die Gleichartigkeit, die Leibniz in der Rolle als Mathematiker und Metaphysiker bekundet hat, kaum mehr etwas zu wünschen übriglässt. Die monadistische Entlehnung ist, wenn auch nicht wichtiger, so doch für Philosophen fassbarer als die mathematische, und so mögen denn unsere Hinweisungen auf diesen Theil der Leibnizschen Persönlichkeit dazu beitragen, auch den andern Bestandtheil seines Rufs immer verständlicher und durchsichtiger zu machen.

Wenn jemals der Mangel philosophischer Gesinnung mit einem gewissen Maass von Talent und Polyhistorie vom gewöhnlichen Glück des Lebens auffällig begünstigt worden ist, und man nicht etwa aus providentiellen Rücksichten in unserer „besten aller möglichen Welten“ die Entstehung eines falschen Rufes und die, wenn auch abgeschwächte Erhaltung desselben für ein unglaubliches Wunder erklären will, so hat man in Leibniz einen solchen Fall vor Augen. Die theoretischen Reflexe dieser Monade waren nicht besser als ihre Appetitionen und ihre besten unter den möglichen Plagiaten. Nach ihrer eignen Theorie würde sie abgesehen von der Gnade unvergänglich sein; wir glauben aber, dass sich in Wahrheit das Verhältniss umkehrt. Ihre Dauer möchte fernerhin noch am längsten durch die Anstrengungen derjenigen ausgedehnt werden, bei denen jener Gnadenbegriff die Hauptrolle spielt. Im andern Sinne des Worts wird sie aber dem Gnadenstoss der Geschichte trotzdem nicht allzu lange entgehen, möge es sich nun um ihre mathematische oder philosophische Höhlung handeln.

11. Wir haben in der Einleitung unserer Schrift die Philosophie als Gesinnung von der Philosophie als Wissenschaft sorgfältig unterschieden. In Rücksicht auf die erstere ist Leibniz weniger als Nichts, indem seine Denkungsart das der philosophischen Gesinnung entgegengesetzte Verhalten vertreten hat. Aber auch diese Negativität war nur etwas Mattes und ermangelte jener selbständigen Kraft, die auch im Schlechten noch als ein Vorzug eine gewisse Art von Achtung abzunöthigen pflegt. Er war zu passiv, um in irgend etwas im Guten oder Schlimmen männliche Eigenschaften zu haben. Ein verstecktes und maskirtes Wesen bekundete sich in seinen Streitigkeiten mit Newton ebenso wie in seinen auf äussere Lebenszwecke gerichteten Intriguen. Was aber die Philosophie als blosse Wissenschaft anbelangt, so möchte der einzige Umstand, der zu seinen Gunsten hervorgehoben werden kann, die verhältnissmässige Gewandtheit sein, mit welcher er in verständlichem Französisch Meinungen aus dem Bereich der philosophischen Gelehrsamkeit wiedergegeben hat. Die Pariser Schule scheint ihm in dieser Beziehung wirklich nützlich gewesen zu sein, und wenn wir bedenken, was wir in unserm Vaterlande an Misshandlungen der Sprache und Verworrenheiten des Stils im Gebiet der Philosophie in unserm Jahrhundert haben erleben müssen, so mag uns der Contrast, den die

auf allgemeine Verständlichkeit berechnete Ausdrucksart, namentlich in einigen Französisch geschriebenen Piecen für sich hat, in Verbindung mit gelegentlicher Kürze als ein für Leibniz günstiges Moment gelten. Nichtsdestoweniger ist aber auch dieser Vorzug nur im Hinblick auf die Durchsichtigkeit etwas werth, durch welche die misslungenen Gebilde für den Kritiker greifbar werden. Leibniz war zwar eher alles Andere als freimüthig, und der Stil seines Gedankenganges entsprach dem Stil seines Wesens. Er unterdrückte Vielerlei; allein die Zwecke seiner Aufsätze sowie der Zwang, den das Französische Gewand und die Sitte der Französisch lesenden Welt ihm auferlegte, machten eine halbwegs präcise Fassung der Ideen unumgänglich. Hiemit soll aber nicht im Entferntesten gesagt sein, dass der Beobachtung einer äusserlich genügenden Form etwa an sich ein klarer und dem Autor selbst völlig verständlicher Inhalt zu Grunde gelegen habe. Es hatte vielmehr Locke ganz recht, wenn er bezüglich der ihm von Leibniz zugesendeten „Reflexionen“ erklärte, der Autor dieses Aufsätzchens scheine sich selbst ebensowenig zu verstehen als das Buch, worüber er sich in einer so wenig besagenden Weise geäussert habe.

Auch Voltaire kann als einer derjenigen angeführt werden, die das passive blos empfangende Wesen Leibnizens zutreffend auffassten. Indessen bedarf es der Herbeiziehung solcher Namen eigentlich gar nicht. Die Wahrheit, dass Leibniz, weit entfernt, in irgend einer Richtung eine schöpferische Natur gewesen zu sein, vielmehr nur ein nicht gewöhnliches Maass von Talent zur Wiedergabe entwickelt habe und hiebei vom Zufall begünstigt worden sei, wird an Durchsichtigkeit in dem Grade gewinnen, in welchem man dazu gelangen wird, die Details seines literarischen Verhaltens im Lichte seines übrigen Lebens und ohne den Schleier gelehrter Gunst zu prüfen. Sobald man einen Bruno und Spinoza sowie die andern Philosophen, von denen das in Leibniz wenn auch verworren reflectirte Licht ursprünglich ausstrahlte, mit Rücksicht auf diese eigenthümliche Spiegelung genauer und objectiver, als es in jüngster Zeit zu geschehen pflegte, angesehen haben wird, dann dürfte man über den secundären und abgeleiteten Charakter der Leibnizschen Reflexionen auch nicht den mindesten Zweifel zu unterhalten vermögen. Die Monadenlehre und die prästabilirte Harmonie werden alsdann als Vorstellungsarten gelten, deren fremde Muster unverhältnissmässig

besser waren, als diese Theorien selbst. Nicht Production, sondern Reproduction, und auch die letztere nicht in ihrem besten Sinne, ist die Eigenart eines Leibniz gewesen.

An diesem in mehr als zweideutiger Weise, nämlich immer entschieden in der schlechteren Richtung reproducirenden Entlehnungstalent verliert daher die Geschichte der Philosophie im Allgemeinen nichts. Was aber die Versuchung anbetrifft, in welche jetzt ein hier übel angebrachter Patriotismus führen könnte, den fraglichen Philosophirer als einleitende Hauptperson in der Geschichte einer specifisch Deutschen Philosophie figuriren zu lassen oder wohl gar den echten und patriotischen Deutschen in ihm aufzuspielen, so möge man sich solchen Unternehmungen gegenüber noch besonders des Umstandes erinnern, dass sich dieser unterthänige Deutsche in glücklicherweise erhaltenen Briefen allerdevotest einem Colbert zur „Poussirung“ empfohlen und die pensionenspendende Hoheit dieses Ministers Ludwigs XIV wiederholentlich, auch ohne Antwort zu erhalten, bettelpatriotisch ancorrespondirt hat.

Dritter Abschnitt.

Hume und die gleichzeitige Situation der Philosophie.

Erstes Capitel.

Fortschritte des Kriticismus durch Hume.

1. Die Geschichtsschreiber sind daran gewöhnt, die Leistungen des Schotten David Hume als das durchgebildetste System des modernen Skepticismus aufzufassen. Auch lässt sich nicht leugnen, dass der Urheber der ersten ernstlichen Kritik der gemeinen Causalitätsvorstellungen hiezu selbst die Veranlassung gegeben habe. Er gefiel sich in Hinweisungen auf die antike Skepsis und glaubte in der That selbst, der Schwerpunkt seines Gedankenkreises sei in etwas Aehnlichem belegen. Indem er das Wesen des antiken Skepticismus idealisirt vorstellte, legte er seinem eignen, vermeintlich völlig skeptischen Standpunkt eine

Festigkeit bei, die bei ihm gar nicht auf Rechnung der Skepsis zu setzen war. Wir können daher getrost behaupten, dass Hume das Beste, was er geleistet hat, nicht vermöge, sondern trotz seiner Vorliebe für die skeptische Haltung repräsentire. Uebliche aber fehlgreifende Benennungen dürfen uns in diesem Punkt nicht täuschen. Der Schottische Philosoph hatte in seinen metaphysischen Bestrebungen ein grosses Maass moralischer Kraft zur Verfügung und bekundete in seinem Leben wie in seinen Schriften eine echt philosophische Haltung und Gesinnung. Wir haben uns daher zu hüten, seinen Standpunkt durch eine Rubrik decken zu wollen, die vom Alterthum her sicherlich nicht als Hinweisung auf eine positive Förderung der Philosophie gelten kann. Die Skeptiker sind zu allen Zeiten in der Hauptsache der Macht und Würde des menschlichen Verstandes feindlich gegenübergetreten, indem sie mit den willkürlichen Ausgeburten der dogmatisirenden Philosophen regelmässig auch die Kraft des Verstandes zu einer endgültigen und positiven Orientirung in Frage stellten. Indem ihr höchster Standpunkt die Zurückhaltung des positiven Urtheils war, legten sie die besten Kräfte des Verstandes brach. Man erinnere sich, was am Ende unserer Ausführungen über die antike Skepsis im Hinblick auf moderne Erscheinungen und speciell auch unter Hinweisung auf Hume gesagt worden ist, und man wird begreifen, dass wir dem Schottischen Philosophen nicht eine hervorragende Stellung eingeräumt haben würden, wenn er nicht ungleich mehr als ein Skeptiker gewesen wäre.

2. Was ist z. B. ein Bayle, der Zeitgenosse von Leibniz, aus dem Gesichtspunkt einer kritischen Geschichte der Philosophie? Manche mögen ihn für einen Vorläufer Humes halten, der in Holland das erste grössere Lager des Skepticismus aufgeschlagen und durch den Einfluss der philosophischen Artikel seines historischen und kritischen Dictionnaire den metaphysischen Dogmatikern gerechte Schwierigkeiten bereitet habe. Andere, wie z. B. Ludwig Feuerbach, rühmen an ihm, dass er sich mit seinen hypothetischen Erwägungen bisweilen, wie namentlich bei Gelegenheit seiner Briefe über die Kometen, sehr weit vorgewagt habe. In der That entwickelte er sogar die Idee, dass ein Staat sehr wohl aus Atheisten bestehen könne, und dass die sittlichen Benehmungsarten der Menschen, also die Grundsätze des Handelns, von der Religion und dem Glauben nicht wahrnehmbar beeinflusst würden. Allein, wenn man näher zusieht, findet man, dass Bayle niemals

ohne Maske philosophirte, und dass bei ihm, was noch schlimmer ist, diese Maske als ein Theil seiner Natur und seines Charakters gelten muss. An völlig entschiedenen Ueberzeugungen hat es ihm in den Hauptrichtungen offenbar gefehlt, und derselbe Mann, der ursprünglich von einer religiösen Confession zur andern ein wiederholtes Wechselspiel getrieben hatte, ist auch in den philosophischen Ansichten zu keiner festen Haltung gelangt. Er hatte hinreichende Schärfe, um die dogmatischen Willkürlichkeiten der voreilig construirenden Philosophen nicht ertragen zu können. Sein Verstand reizte ihn, die Unvereinbarkeiten, die er in den Philosophien fand, nach Kräften bloszustellen und in diesem Sinne selbst die Sache des Verstandes zu vertreten. Allein Letzteres geschah wiederum nicht ohne eine zweideutige Rückendeckung und Reservation. Der Gegensatz von Verstand und religiösem Glauben musste in der Art, wie er im Gebiet der Religion selbst als Dogma hingestellt wurde, den Anknüpfungspunkt für die Darlegung der Unvereinbarkeiten abgeben. Bayle liess seinen Verstand ziemlich frei spielen, indem er von vornherein davon ausging, die Glaubensansichten wären nach dem Zugeständniss der Kirche über den Verstand erhaben. Indessen würde man wenig Kenntniss des menschlichen Wesens verrathen, wenn man diese Wendung bei Bayle für nichts als eine Sicherungsmaassregel nähme. Der Charakter und das ganze Verhalten des Verfassers des voluminösen und anmerkungsreichen „Dictionnaire historique et critique“ nöthigen uns zu der Annahme, dass derselbe einer kraftvollen Ueberzeugung auch in jenem Cardinalpunkt selbst nicht fähig gewesen sei. Wir können also getrost voraussetzen, dass er bei aller Vorliebe für die Bethätigung des kritisirenden Verstandes und bei aller Abneigung gegen eine unmittelbare Aufnöthigung religiöser Dogmen dennoch selbst keine feste und klare Ueberzeugung von dem fraglichen Verhältniss zu hegen vermocht habe. Seine Natur war nicht charaktervoll genug, um in der einen oder in der andern Richtung ohne Unbestimmtheit zu agiren. Er war eines unbedingten, mit vollem Bewusstsein unterhaltenen Betruges auf die Dauer ebensowenig fähig als einer unbedingten Wahrhaftigkeit. Wäre die letztere in seinem Charakter von Natur vorhanden gewesen, so würde er sein Philosophiren nicht unter den Schutz theologischer Vorbehalte gestellt haben und überhaupt nicht unter der Aegide der Theologie in der fraglichen Richtung vorgegangen sein. Wäre er aber andererseits eine entschlossene

und sich selbst in dieser Eigenschaft völlig klare Maske gewesen, so würden wir ihn ebenfalls nicht auf der Bühne angetroffen haben, auf welcher er wirklich gespielt hat. Männer, welche im Guten oder Schlimmen sich selbst völlig klar zu sein vermögen, wären für die Stellung, in welcher Bayle die Eigenschaften eines hervorragenden Literaten entwickelte, nicht gemacht gewesen. Die moralische und wissenschaftliche Unzulänglichkeit, die wir an dem antiken Skepticismus kennen gelernt haben, ist also bei einem Bayle nicht nur wiederzufinden, sondern erscheint bei demselben auch noch durch die specifisch modernen Verhältnisse und namentlich durch die Rücksicht auf eine Stellungnahme zu den religiösen Dogmen widerwärtig verwickelt und gesteigert.

3. Wir haben auf Bayle hingewiesen, um über die Kluft, die zwischen dem theologisch philosophischen Skeptiker und dem grossen Förderer des Britischen Kriticismus bestanden hat, keinen Zweifel zu lassen. Nichts ist oberflächlicher als die Meinung, man könne bedeutende und originale Naturen durch eine traditionelle Schulbezeichnung charakterisiren. Am wenigsten ist aber Derartiges durch einen Partei- oder Richtungsnamen ausführbar, der wie das Wort Skepticismus in der neuern Zeit zwei völlig verschiedene und einander entgegengesetzte Bedeutungen repräsentirt. Hume hatte in dem einen Sinn skeptische Neigungen, während er in dem andern Sinn das grade Gegentheil vertrat. Er wollte den Verstand entfesseln und „gewisse düstere Lehren aus ihrem letzten Schlupfwinkel vertreiben.“ Er wollte den Verstand freimachen, nicht aber brachlegen. Er wollte nicht blos gegen die Ausgeburten des metaphysisch philosophirenden, sondern auch gegen diejenigen des religionisirenden Verstandes einen festen Standpunkt eingenommen wissen. Er hatte persönlich sehr bestimmte Ueberzeugungen, die von der Haltungslosigkeit des gemeinen Skepticismus ebensoweit entfernt waren, als von jener modernen Bastardskepsis, die den Verstand im Interesse des religiösen Unverstandes zu untergraben sucht.

Jedoch kommen für eine kritische Geschichte der Philosophie nicht die skeptischen sondern die der eigentlichen Verstandeskritik angehörigen Bestandtheile des Humeschen Ideenkreises fast einzig und allein in Frage. Die Prüfung und Sichtung der gewöhnlichen Causalitätsvorstellung ist hienach das Originale und Charakteristische der Metaphysik des Schottischen Denkers. Was aber eine ernstere Kritik dieses Fundamentalbegriffs zu bedeuten

hatte, mag man ebensowohl aus den Gründen, die zu derselben veranlassten, als aus den Folgen, von denen sie begleitet war, entnehmen. Der Begriff der Ursache in seiner alten Gestalt war die Grundvorstellung, vermittelst welcher der Gottesbegriff, der Seelenbegriff und der Freiheitsbegriff gedacht wurden. Er war die stillschweigende Voraussetzung, von der man ausging, wenn man über metaphysische Freiheit oder durchgängige Bestimmtheit stritt. Ebenso war die Vorstellung einer letzten Ursache der Welt oder diejenige einer spirituellen Ursache der psychischen Phänomene weit weniger von der Fassung des Substanzbegriffs als von der Idee der Ursächlichkeit selbst abhängig. Es war daher nichts Geringes, wenn Hume es unternahm, aus den überlieferten Vorstellungen über die Verknüpfung von Ursache und Wirkung jedes Phantasieerzeugniss zu entfernen und den Causalitätsbegriff auf einen annehmbaren Inhalt einzuschränken. Die weiteren Folgen dieser kritischen Sichtung haben die Bedeutsamkeit der Humeschen Bestrebungen bestätigt. Wir werden später darzustellen haben, wie Kant erst durch Humes Kritik der Causalvorstellung aus seinem „dogmatischen Schlummer“ aufgeweckt wurde. Noch heute fusst die strengere Philosophie auf einer erweiterten Kritik der Vorstellungen über die ursächliche Verknüpfung. Keine Dialektik oder höhere Logik kann sich, wenn sie nicht auf die letzte Strenge der Gedankenhaltung verzichten will, einer Rechenschaft über ihre den Begriff der Causalität betreffenden Voraussetzungen entziehen.

4. David Hume (1711—76) aus Edinburg, von vornehmer Abkunft, entschloss sich früh zu einem rein wissenschaftlichen Leben. Die nur geringen Geldmittel, über die er als jüngerer Sohn verfügte, nöthigten ihn zu einer äusserst sparsamen Lebensweise. Er zog die letztere jedoch dem Verlust seiner Unabhängigkeit vor und befolgte auch in seinem ferneren Leben die von vornherein zur Richtschnur genommene Maxime, sich auf der Grundlage der ökonomischen Selbständigkeit vor jeder Verbindung zu sichern, die ihn in seiner philosophischen Freiheit hätte beeinträchtigen können. In der That sind die Functionen und Aemter, die er später, aber stets nur auf kurze Zeit übernommen hat, für die Gesammthaltung seines Lebens nicht entscheidend gewesen. Der Schwerpunkt seines Strebens hat sich bei ihm nie verleugnet. Eine entschiedene Abneigung, Fürsten oder Parteiführern irgend etwas verdanken zu sollen, hat ihn abgehalten,

auf Positionen, die sich nicht so zu sagen darboten, irgend welchen Werth zu legen. Dagegen benutzte er jede sich ungerufen einfindende Gelegenheit, die Grundlagen seiner ökonomischen Existenz zu befestigen. Seine in allen Verhältnissen mässige und umsichtige Lebensweise kam ihm hiebei zu Statten.

Als junger Mann von 23 Jahren ging er nach Frankreich und arbeitete dort in ländlicher Zurückgezogenheit ein umfangreicheres Werk, den „Tractat über die menschliche Natur" aus, den er dann bald nach seiner Rückkehr zu London veröffentlichte. Der Autor dieses Werks, welches bereits alle wesentlichen Untersuchungen enthielt, die ihn später berühmt gemacht haben, war zur Zeit der Publication (Ende 1738) erst 27 Jahr alt. Die Arbeit enthielt ein vollständiges System der theoretischen und praktischen Philosophie; sie behandelte den Verstand und die Leidenschaften. Auch enthielt sie die Kritik des Causalbegriffs. Indessen fand sie nicht die mindeste Beachtung. Der Verfasser liess sich jedoch hiedurch nicht irremachen; er arbeitete in seiner Schottischen Zurückgezogenheit auf dem Lande eifrig weiter und veröffentlichte nach einigen Jahren (1741) seine moralischen und politischen Essays, die eine bessere Aufnahme fanden. Im Jahre 1747 begleitete er den General St. Clair nach Wien und Turin, und diese Zeit, die er sogar in Uniform zubrachte, ist zusammen mit einigen vorangehenden Störungen die einzige in seinem Leben gewesen, in welcher er seine Studien unterbrochen hat. Im Ganzen sind nur etwa 2 Jahre seinem wissenschaftlichen Beruf entzogen worden. Dasjenige Buch, welches wir heute als sein metaphysisches Hauptwerk betrachten, nämlich die „Untersuchung über den menschlichen Verstand" (Enquiry concerning human understanding) erschien 1748, war aber in der That nur eine umgearbeitete neue Ausgabe des ersten Theils des vor 10 Jahren veröffentlichten Werks über die menschliche Natur. Als Hume von Turin zurückkam, sah er, wie diese neue Schrift ebenfalls keinen Anklang fand, und wie sogar eine neue Ausgabe der erwähnten moralischen und politischen Essays dasselbe Schicksal theilte. Aber auch diese Misserfolge waren nicht geeignet, einen Hume aus der Bahn abzulenken, die er sich vorgezeichnet hatte. Während er in den nächsten Jahren wieder auf dem Landsitze seines Bruders in stiller Abgeschiedenheit fortarbeitete, zeigten sich die Spuren einer Aufmerksamkeit für seine nach dem Tractat herausgegebenen Schriften. Es fanden sich wenigstens

schon Leute, die ihre Gereiztheit gegen dieselben kundgaben. Es musste sich also im Publicum schon eine gewisse Theilnahme zu regen angefangen haben. Andernfalls hätten die Widersacher und Feinde der Humeschen Bestrebungen lieber geschwiegen. Der Philosoph entschloss sich jedoch einfürallemal, auf Derartiges literarisch gar nicht zu antworten, und wir müssen hierin, namentlich wenn wir die Beschaffenheit seiner Angreifer in Rechnung ziehen, nicht nur ein Zeugniss für die Ueberlegenheit seines Geistes, sondern auch eine Folge der Festigkeit seines Charakters anerkennen. Was sollte er sich auch mit Leuten in eine literarische Fehde einlassen, die ganz unverhältnissmässig tief unter dem Niveau seines Geistes und Charakters ihr Wesen trieben!

Die einzige Schrift, welche sofort bei ihrem Erscheinen Beifall fand, waren die „Politischen Abhandlungen“ (political discourses, Edinburg 1752), die ein volkswirthschaftliches System in ebenso umsichtiger als freier Form, enthielten. Ihnen widmete auch schon das Ausland seine Aufmerksamkeit. Die ein Jahr vorher erschienene Untersuchung über die „Principien der Moral“, welche Hume selbst für die beste aller seiner Arbeiten hielt, hatte dagegen gar keinen Eindruck gemacht. Das Jahr 1752 wurde auch insofern ein Wendepunkt in der Thätigkeit, als sich Hume durch die Uebernahme einer übrigens ganz uneinträglichen Function als Bibliothekar der Advocatenkörperschaft zu Edinburg in der Lage fand, eine umfangreiche Büchersammlung zu benutzen, und den Gedanken fasste, die Geschichte Englands zu schreiben. Im Laufe des nächsten Jahrzehnts erschienen nacheinander (1754—1762) die 6 Bände dieses Geschichtswerks. Auch bei dieser Unternehmung erprobte er zunächst wiederum das alte Schicksal. Der erste Band, welcher die Regierungen von Jacob I und Carl I behandelte, machte vollständiges Fiasko. Während eines Jahres wurden nur 45 Exemplare abgesetzt. Das Buch hatte hauptsächlich die Whigs d. h. die liberalistische Partei gegen sich. Aber auch übrigens hatte die Selbständigkeit und Eigenart, mit welcher sich Hume über einige parteimässige Entstellungen der Geschichtsauffassung erhoben hatte, die verschiedensten Richtungen und Coterien gereizt. Er hatte so ziemlich Alles und die ganze öffentliche Meinung oder vielmehr deren Leiter gegen sich. Dieses eine Mal verlor er, wie er selbst gesteht, wirklich die Lust in seinem Vaterlande noch ferner thätig zu sein. Er stand auf dem Punkte, nach Frankreich überzusiedeln und dort unter einem

andern Namen zu leben, als ein Zufall, der Krieg zwischen beiden Ländern, die Ausführung dieses Vorhabens verhinderte. Diesem Umstande ist die Fortsetzung des Geschichtswerks zu danken gewesen. Der zweite Band, welcher die Zeit von Carl I bis zur zweiten Revolution darstellte, hatte bessern Erfolg und half auch seinem unglücklichen Vorgänger ein wenig auf. Die weitere Erzählung der einzelnen Schicksale des Unternehmens, so charakteristisch sie auch für die Haltung und Gesinnung des Philosophen sein möge, würde uns hier zu weit führen. Unter manchen Schwankungen triumphirte der Historiker über den fortgesetzten Widerstand der die Literatur beherrschenden Partei. Er wurde bei dem Publicum beliebt. Seine Geschichte von England wurde ein ausserordentlich gelesenes Werk. Es eroberte sich den Platz als ein Nationalbuch. Die zahlreichen Ausgaben, welche es bis in die jüngste Zeit in England und auch in Amerika erlebt hat, zeugen für seine Autorität. Anerkanntermaassen steht Hume als Historiker ersten Ranges und mindestens einem Gibbon ebenbürtig da.

In der Richtung, welche er bei seiner Geschichtsauffassung eingehalten hatte, liess er sich nicht im Mindesten ablenken. Der Whigistische Widerstand hinderte ihn nicht, in den folgenden Ausgaben seine Berichtigungen ungenirt auszuführen, obwohl sie das Werk noch mehr im Sinne seiner ursprünglichen Haltung veränderten. Allerdings war sein geschichtliches Eintreten für Carl I in der Denkweise noch etwas rückständig gehalten; indessen erklärt sich bei einem Schotten die Mischung des religiösen Radicalismus mit leichten politischen Rückläufigkeiten der Gesinnung auch schon ein wenig durch die Opposition gegen das, was sich grade auf Schottischem Boden in den Volksschichten und in der Geistlichkeit miteinander so vielfach vereinigt gefunden hatte, nämlich religiöse Bigotterie und dazu äusserlich gesellter politischer Unabhängigkeitssinn. Hiezu kam, dass die Revolution in England puritanisch d. h. religiös beschränkt gewesen war. Nichtsdestoweniger ist die fragliche besondere Haltung Humes in der Geschichtsauffassung als eine Art Inconsequenz oder Idiosynkrasie aufzufassen, dabei aber die Festigkeit verdienstlich, mit welcher der Historiker übrigens kühl abwog und sich vor jeder, also auch vor der conservativen Parteiabhängigkeit hütete. Wie er sonst auch den guten Willen hatte, die mit dem entschiedensten politischen Freisinn und sogar mit etwas religiöser Rückläufigkeit

ausgestatteten, aber dennoch in letzterer Hinsicht verfolgten Denkweisen zu unterstützen, bewies sein, wenn auch schliesslich übel ausgelaufener Versuch, Rousseau an sich zu ziehen und diesem kühnen Genius in England eine Freistätte zu verschaffen.

Humes „Natürliche Geschichte der Religion“ (1755) war eine Rechenschaft von der Art, wie er sich am Leitfaden psychologischer Motive die Entstehung der religiösen Vorstellungen geschichtlich denken zu müssen glaubte. Es scheint, dass er in der zweiten Hälfte seines Lebens nicht mehr eigentlich neue Gedanken von metaphysischer Erheblichkeit gefasst habe. Wäre er sich nicht bewusst gewesen, schon mit seiner ersten grundlegenden Arbeit, wenigstens dem Inhalt, wenn auch nicht der Form nach, metaphysisch Alles geleistet zu haben, wohin seine Productionskraft und deren Ziele reichten, so liesse sich die Ruhe, mit welcher er sich der Geschichtsschreibung zuwendete, nicht erklären. Allerdings hat er sich auch philosophisch noch entwickelt und grade in dem spätern Theil seines Lebens Werthvolles aus dem Gebiet der Religionskritik und der Moral niedergeschrieben. Indessen war der Fortschritt, der sich in dieser Beziehung bemerken lässt, mehr negativer Art. Er formulirte immer entschiedener seine unbefangenere Weltauffassung im Gegensatz zu der gewöhnlichen Gottesidee, obwohl er niemals darauf verzichtete, in einem gewissen Maass die Redeweise der theistischen Vorstellungsart in seinen religionsphilosophischen Erörterungen beizubehalten.

Noch zweimal wurde das literarische Leben Humes durch amtliche Functionen von kurzer Dauer unterbrochen. Bei dem Abschluss des Friedens war er der Begleiter des Lord Hertford nach Versailles und wurde zum Gesandtschaftssekretär ernannt. Einige Jahre später fungirte er unter General Conway als Unterstaatssekretär. Hierauf zog er sich (1769) nach Edinburg zurück, mit dem Entschluss, sich jetzt in der völligsten Ruhe ganz ungetheilt seiner philosophischen und literarischen Unabhängigkeit zu erfreuen und seinen Lebensrest in einer dem echten Philosophen anstehenden Weise zuzubringen. Er hatte die Genugthuung, sich nicht nur bei guter Gesundheit, sondern auch im Besitz eines Vermögens zu finden, welches ihm seine Umsicht und, was am meisten überraschen dürfte, zum grossen Theil seine Geschichte von England eingebracht hatte. Während er in Folge seiner ersten Ersparungen zu dem Besitz eines Capitals von 1000 Pf. St. gelangt war und auf diese Weise das zur Unabhängigkeit Noth-

wendige und ihn Befriedigende gesichert hatte, verfügte er 1769 über ein Jahreseinkommen von gleichem Betrage. Die letzten 7 Jahre, die er in dieser äusserlich hochbegünstigten Lage mässig, ruhig und arbeitsam zubrachte, enthalten nichts, was als besonderes Ereigniss hervorzuheben wäre. Die Art aber, wie Hume dem Tode entgegenging, und die wir theils durch ihn selbst, theils durch seinen Freund Adam Smith kennen, darf nicht unberührt bleiben.

Ungefähr ein Jahr vor seinem wirklich erfolgten Tode stellte sich ein Unterleibsleiden ein, und obwohl er sich vollkommen im Besitz seiner Geisteskraft fühlte, sah er doch deutlich die Abnahme seiner physischen Kräfte fortschreiten. Es entging seiner verstandesmässig klaren Auffassung die Sachlage keineswegs. Er wusste es und sprach es entschieden aus, dass er nur noch kurze Zeit zu leben haben würde. In der That hatte er sich auch in der Zeitschätzung nicht geirrt. Ein kleiner aber wichtiger Aufsatz, seine Autobiographie, die er im Gefühl des in Monaten zu gewärtigenden Todes schrieb, ist ein Zeugniss für die eines Philosophen würdige Art, sich Angesichts des sichern Erlöschens der Lebensflamme zu benehmen und auszudrücken. Was ausserdem Adam Smith über Humes Beschäftigungen in der allerletzten Zeit und über die Unterhaltungen mit demselben berichtet hat, bestätigt die Meinung, die man sich übrigens von den auf den Tod bezüglichen Ansichten des Philosophen zu bilden nicht umhin kann. Er mag Mancherlei für noch nicht hinlänglich beweisbar gehalten und daher in seinen Schriften nicht unbedingt hingestellt haben, was als persönliche Ueberzeugung bei ihm nicht dem mindesten Zweifel unterlag. Hieher gehört seine völlig klare Idee, dass von einem Sein des Menschen im eigentlichen Sinne nur bis zum Tode gesprochen werden könne. Ausserdem ist hieher auch seine in Rücksicht auf den Gemüthsaffect sehr kühle Art der einheitlichen Lebens- und Weltbetrachtung zu rechnen. Der gewöhnliche Gottesbegriff hatte in seiner persönlichen Denkungsart keine Stelle. Er befand sich in Rücksicht auf die Gottes- und Unsterblichkeitsvorstellungen nicht etwa im Zustande des Zweifels, sondern in demjenigen der vollkommensten Gewissheit und Ueberzeugung. Während wir also bei andern Denkern in den meisten Fällen so zu sagen einen Privatglauben antreffen, der mehr von der Ueberlieferung beibehält, als die von ihnen jedesmal verfochtenen philosophischen Systeme, finden wir bei Hume ein

umgekehrtes Verhältniss. Er war in seiner Gesinnung und praktischen Gedankenhaltung ein ganzer Mann, an welchem von den Inconvenienzen der skeptischen Elemente seines Systems nichts zu bemerken war. Es kann also nur der individuelle Mangel an Beweismitteln gewesen sein, was ihn dazu genöthigt hat, sich in seinen Schriften oft mit blos skeptischen Wendungen zu begnügen und auf eine positivere Form der Sicherstellung seiner Ideen zu verzichten.

5. Unter den erheblicheren Schriften Humes sind noch zwei zu erwähnen, die erst nach seinem Tode erschienen. Es sind dies erstens die „Dialoge über natürliche Religion“ und zweitens die beiden interessanten Abhandlungen „über den Selbstmord und über die Seelenunsterblichkeit“. Im Hinblick auf die erstere Arbeit hat Schopenhauer den bezeichnenden Ausspruch gethan, dass sich aus einigen Seiten von Hume mehr lernen lasse, als aus den gesammten Werken eines Schleiermacher. Die Abhandlung über den freiwilligen Tod geht noch über die antike Auffassung hinaus. Was die Erörterungen über die Seelenunsterblichkeit anbetrifft, so sind sie in der fraglichen nachgelassenen Schrift in keiner Beziehung missverständlich. Die Vorzüge der Ansicht, welche der Verfasser persönlich hegte, werden hier besonders sichtbar gemacht.

Hume hat in der Geschichte der Wissenschaften eine dreifache Bedeutung. Er war Philosoph, Nationalökonom und Geschichtsschreiber. In allen drei Richtungen ist sein Ruf im Laufe unseres Jahrhunderts im Wachsen gewesen. In der Metaphysik hat er den Kriticismus bis an jenen Punkt geführt, wo ihn Kant, wie erwähnt, auf seine Anregung hin durch eine neue Wendung zu potenziren glaubte. In der Nationalökonomie hat er in jener oben erwähnten Reihe von Abhandlungen, unter denen nur an diejenigen über das Geld und über die Handelsbilanz erinnert sein mag, schon 1752 einen grossen Theil derjenigen Ansichten veröffentlicht, welche 24 Jahre später in dem epochemachenden Werk seines Freundes Adam Smith erschienen. Neuerdings hat man und zwar in einigen Beziehungen mit Recht behauptet, Humes Abhandlungen enthielten ein consequenteres System volkswirthschaftlicher Anschauungen als Adam Smiths Nationalreichthum, und in meiner Geschichte der Nationalökonomie ist überhaupt die universelle Ueberlegenheit des Humeschen Geistes über den des jüngern und lernenden Freundes sichtbar gemacht worden.

Die Historikerrolle Humes ist besonders interessant, weil er mit ihr unter den Philosophen ersten Ranges der einzige war und geblieben ist. Auch in seinem gelegentlichen historischen Urtheil über Philosophen und Wissenschafter hat er grade da das Richtige getroffen, wo man es sonst verfehlte und auch noch heute meist verfehlt. Wenn er einen Bacon nicht hoch anschlug und im Gegensatz hiezu einen Galilei hervorhob, so bekundete er hiemit zugleich richtiges Urtheil und nationale Unparteilichkeit. Buckle, der Englische Civilisationshistoriker, hat ihm das inductive Verhalten in einem Sinne abgesprochen, der dem Philosophen nur zur Ehre gereichen kann. Wenn nämlich Hume einer gewissen Art der deductiven Methode vor einer Aufopferung der höheren Verstandesbethätigung, die in einem Uebermaass aufgeraffter Thatsachen erstickt, den Vorzug gab, so rechtfertigte er hiemit nur das Vertrauen, welches er in die Tragweite des geschickten Verstandesgebrauchs setzte. Er hatte allerdings nicht die specifisch Englische Neigung zur breiten Ausstattung eines verhältnissmässig zurücktretenden Gedankengehalts mit einer Masse unerheblicher Thatsachen. Er vertrat die Herrschaft des Verstandes über den thatsächlichen Stoff. Er suchte nur dasjenige Material, wovon er absehen konnte, dass es zur Entscheidung einer Frage nothwendig wäre. Vergessen wir daher niemals, dass er nicht ein specifischer Engländer, sondern, wie Adam Smith, ein Schotte war.

6. Obwohl die Humesche Philosophie in sehr vielen Richtungen von grossem Interesse ist und Vielerlei enthält, dessen Beachtung auch bei dem heutigen Stande der Wissenschaft noch auf neue Bahnen leiten kann, so müssen wir uns doch hier auf Andeutungen beschränken und können nur der epochemachenden Kritik des Causalbegriffs eine genauere Erläuterung widmen. Selbstverständlich konnte Hume keinen Schritt hinter Locke zurückthun und etwa die angebornen Ideen unter irgend einer Verkleidung wieder zulassen. Es stand ihm also fest, dass aller gegenständliche Stoff der Erkenntniss nur sinnenmässig erworben werde, und dass sich im Bewusstsein keine Vorstellung finden könne, für welche nicht irgend eine Erfahrung als Grundlage nachzuweisen wäre. Dagegen verwarf er die Lockesche Idee von den primären Eigenschaften, indem er zu bedenken gab, dass derselbe Schluss, welcher die secundären sogenannten Eigenschaften zu subjectiven Bestimmungen mache, auch für die Ausdehnung und Undurchdringlichkeit gelten könne. In diesem

Punkt huldigte er also einer Vorstellung, welche die Frage der Realität der Aussenwelt unentschieden lässt und daher eine Position einnimmt, welche mit der Offenhaltung dieser Frage verträglich ist. Der träumerische sogenannte Idealismus des ein Vierteljahrhundert älteren Bischofs Berkeley, der im Interesse der Theologie und unter Anlehnung an optische Theorien die Existenz der Materie geleugnet und nur ein Geisterreich als daseiend hatte gelten lassen wollen, scheint wirklich indirect Einiges mitgewirkt zu haben, Hume zu dieser metaphysischen Stellungnahme zu veranlassen. Uebrigens musste aber das Studium der antiken Skeptiker weit entscheidender gewesen sein, als die Rücksicht auf den etwaigen Einfluss, den die Ideen jenes frommen Irländers auf schwache und abergläubische Gemüther üben möchten. Indem Hume alle Eigenschaften eines Dinges als secundär voraussetzte, liess er als etwas Gegenständliches nur den völlig leeren Gedanken eines Etwas übrig, was als einheitlicher Beziehungspunkt aller Vereinigung von Eigenschaften und Wirkungen zu denken wäre. Er meinte, dass gegen diesen Begriff eines ganz unbestimmten Etwas, der nicht einmal die Specialität der Substanzvorstellung hat, auch ein noch so weit gehender Skeptiker Nichts einzuwenden haben könnte. Dennoch hat grade dieser Begriff später bei Kant unter dem Namen eines „Dinges an sich" eine sehr erhebliche Rolle gespielt, und es hat sich gezeigt, dass jene Humesche Vorstellung sehr leicht eine phantasiemässige, an neuplatonisirende Vorstellungen von einem „intelligiblen" Etwas erinnernde Gestalt annehmen konnte. Wieweit aber der Schottische Denker selbst von derartigen Nebenideen entfernt war, zeigt seine Kritik der Vorstellungen vom Ich. Das letztere ist ihm ebenfalls nur ein einheitlicher Beziehungspunkt für eine Reihe von Bewusstseinsvorgängen, und hiemit fällt die falsche Seelenvorstellung offenbar fort. Freilich war diese höchst verdienstliche Kritik der phantasiemässigen Vorstellungen vom Ich insofern einseitig, als sie ganz und gar das Ergebniss einer ausschliesslich nach der subjectiven Seite neigenden Anschauungsweise gewesen ist. Der Kriticismus nahm in Hume schon dadurch eine einseitige Haltung an, dass die Lockesche Unterscheidung der primären und der secundären Eigenschaften mit der, wenn auch wahren, so doch gänzlich einseitigen Vorstellung einer allgemeinen Subjectivität der den Dingen beigelegten Qualitäten vertauscht wurde. Eine völlig verschiedene Gestaltung hätte sich für die Entwick-

lung der Metaphysik ergeben müssen, wenn von vornherein Lockes nicht zu rechtfertigende Einseitigkeit in der Annahme ausschliesslich subjectiver Bestimmungen einer Prüfung unterworfen und der Nachdruck auf die Objectivität oder, wenn man lieber will, auf die objective Seite aller Eigenschaften gelegt worden wäre. Alsdann hätte man nicht ohne Weiteres zugegeben, dass die Farbe nichts Objectives sei. Man hätte zwischen Farbenvorstellung und dem objectiven Grunde dieser Vorstellung in richtigerer Weise unterschieden, als im Bereich des Englischen und Kantischen Kriticismus geschehen ist. Wir signalisiren daher jene subjectivistische Wendung Humes als maassgebend für eine Entwicklungsrichtung, über die man, obwohl sie völlig einseitig ist, bis heute noch nicht hinausgekommen ist.

Bei dieser Gelegenheit möge auch eine der schwächsten Seiten des Humeschen Denkens berührt werden. Es hat nämlich in der That der Schottische Philosoph gewisse Verlegenheiten und Widersprüche, die er bei den Mathematikern in der Fassung der Vorstellungen vom Unendlichen, namentlich vom unendlich Kleinen vorfand, sowie die Unfähigkeit der grössten Autoritäten, in dieser Beziehung befriedigende Rechenschaft zu geben, dazu benutzt, die Fähigkeiten des Verstandes nach der Seite einiger metaphysischer Conceptionen in einer wirklich skeptischen Weise in Frage zu stellen. Anstatt zuzusehen, ob der Verstand über die fraglichen Verlegenheiten nicht zu triumphiren vermöchte, hat sich Hume hier als Skeptiker, nicht aber als Kritiker erwiesen. Wie aber schon oben bemerkt, ist der Schottische Philosoph, soweit er wirklich Skeptiker war, für unsere Darstellung völlig secundär, und nur der Kritiker in ihm, sowie die Kraft, die er zur endgültigen Beseitigung falscher Vorstellungen entwickelte, ist grundsätzlich das Hauptaugenmerk unserer Darlegungen.

7. In das Bereich des entschiedensten Kriticismus gehört nun aber auch die Prüfung der Ursächlichkeitsvorstellungen, deren Bedeutung und Tragweite für die gesammte Metaphysik der späteren Zeit schon oben gekennzeichnet wurde. Zunächst stellt Hume den unwiderlegbaren und auch von Kant zu Grunde gelegten Satz auf, dass alle unsere besondern Urtheile über ursächliche Verknüpfungen der Naturvorgänge auf Erfahrung beruhen. Unsere Vorstellungen von dem causalen Spiel der Erscheinungen sind im Einzelnen empirisch erworben und nicht etwa in unserm Geiste von vornherein (a priori) vorhanden. Hume unterschied

sehr gut zwischen einer Gesetzmässigkeit, die unsern Ideen als solchen angehört, und der eigentlich empirisch realen Verbindung. Niemand könne aus blossem Verstande ohne Hülfe von Erfahrungsprincipien bestimmen, was geschehen werde, wenn eine Billardkugel in nicht schiefem Stosse auf eine andere gleiche aber ruhende treffe. Wirklich ist ein solcher Vorgang und in diesem besondern Beispiel die Thatsache, dass die anlaufende Kugel stehen bleibt und ihre Bewegung an die zuvor ruhende abgiebt, niemals aus der Gesetzmässigkeit unserer apriorischen Ideen, also nicht etwa wie ein Satz der reinen Logik oder reinen Mathematik zu begreifen. Die Mechanik deducirt die verschiedenen Gestaltungen der Vorgänge ihres Gebiets; aber sie würde sich selbst missverstehen, wenn sie übersähe, dass sie oberster einfacher Grundsätze bedarf, die aus der Zergliederung der verwickelten Erfahrungsvorgänge in einfache Fundamentalerfahrungen gewonnen worden sind. Die bestimmten Causalverbindungen sind daher nur am Leitfaden der Erfahrung zu erwerben, und alles Urtheilen über den vollzogenen oder in Aussicht stehenden Verlauf der Vorgänge wird auf jener Grundlage beruhen müssen.

Hume thut nun einen weiteren Schritt, indem er behauptet, die Erfahrung als solche enthalte Nichts, was den gewöhnlichen Begriff der Ursächlichkeit d. h. die Vorstellung von einer unbedingt nothwendigen Verknüpfung einschliesse. Von einer objectiven Nothwendigkeit in der Verknüpfung der Vorgänge hätten wir auch in der That keine befriedigende Einsicht. Niemand wisse, was das causale Band in der mechanischen Mittheilung der Bewegung innerlich zu bedeuten habe. Auch in der Wiederholung derselben Verbindungsart wollte Hume nichts anerkennen, was genügend wäre, die Idee einer nothwendigen Verknüpfung zu rechtfertigen. Er suchte daher diese Idee rein in der Sphäre des Subjectiven und nahm an, dass alle Nothwendigkeitsvorstellungen als ein Ausdruck von Nöthigungen des Denkens zu betrachten wären.

Diese Nöthigungen beruhen auf Antrieben, bestimmte Vorstellungen in einer bestimmten Verbindungsart beieinander zu denken oder aufeinander folgen zu lassen. Diese Antriebe selbst aber bilden sich zunächst durch die sinnenmässigen Eindrücke nach Maassgabe unseres Bekanntwerdens mit dem Naturlauf und mit dem Verhalten der Menschen einschliesslich der Zustände unseres eignen Innern. Die Wahrnehmung der Wiederholung zu-

sammengehöriger Vorgänge begründet eine gewisse Beständigkeit und ein gewisses Maass des Antriebs, dieselben Erscheinungen wiederum in dem nämlichen Beisammen zu erwarten, und auf diese Weise wird unsere Voraussicht in die Zukunft erklärlich. Hume zieht, um seine Idee zu verdeutlichen, die Analogie der Gewohnheit herbei, und man hat sich in Folge dessen berechtigt geglaubt zu behaupten, er habe den Causalitätsbegriff durch den Gedanken der blossen Gewohnheit ersetzt. Allerdings ist die Ideenassociation, die er in seiner Arbeit über den menschlichen Verstand ebenfalls gut erläuterte, die Grundlage der Bildung der Causalitätsvorstellungen. Indem sich die Gedanken miteinander vergesellschaften und die Neigung haben, sich nur in ihrem ursprünglichen Zusammenhang zu reproduciren, behalten sie diejenigen Verbindungen bei, welche die Causalität ausmachen. Indessen erklärte Hume das Wesen des ursächlichen Bandes für etwas uns völlig Unbekanntes und war daher weit entfernt, den Begriff der gewohnheitsmässigen Verbindung für eine Deckung der Sache auszugeben. Das Einzige, woran er freilich mit Unrecht festhielt, war die Ansicht, dass die causalen Ideen sich als etwas völlig Subjectives darstellten. Er kümmerte sich nicht um einen Nachweis ihrer objectiven Bedeutung und glaubte genug geleistet zu haben, wenn er den voreiligen Glauben oder vielmehr die Einbildung beseitigte, derzufolge man von einer Ursache und einer ursächlichen Verknüpfung die positivsten Ideen zu besitzen meinte. Auch ist der rein kritische Theil seiner Behauptung unüberwunden stehengeblieben. Kant hat nicht die speciellen Causalitätsvorstellungen, sondern nur den allgemeinen Begriff einer Causalität überhaupt, wie er sich in den allerverschiedensten Verknüpfungsvorstellungen findet, als eine dem Denken ursprünglich und eigenthümlich angehörige Form zu kennzeichnen versucht.

8. Deuten wir einige Folgen der neuen Causaltheorie an. Das Band des Zusammenhangs der Welt ist im weiteren Sinne die Causalität. Von einer Ursache der Welt konnte daher in der alten Fassung dieses Begriffs nicht mehr die Rede sein. Ganz analog stellte sich die Frage nach dem einheitlichen Bande der individuellen Bewusstseinserscheinungen in einer neuen Weise. Nicht mehr das unbedingte Ich oder das Seelending, also überhaupt nicht mehr die falsche Verdinglichung einer Ursache der psychischen Erscheinungen, sondern nur die vorurtheilsfreiere Idee eines Beziehungspunktes der Bewusstseinsvorgänge liess sich

mit der neuen Vorstellungsart vereinigen. Die Ursache der geistigen Erscheinungen figurirte nicht mehr als ein Phantasiegebilde, sondern es wurde die Reihe oder Gruppe von Erscheinungen und Vorgängen ohne von vornherein fälschendes Vorurtheil so genommen, wie sie sich wirklich für die Erfahrung und den über seine eignen Erdichtungen aufgeklärten Verstand darstellte. Der Begriff der menschlichen Persönlichkeit fand sich mithin berichtigt. Eine dritte bedeutsame Folge war die neue Fragestellung für das metaphysische Freiheitsproblem; denn da der gewöhnliche Begriff von der Freiheit, welcher dem Gegensatz nach zu dem der Ursache gehörte, ebenso falsch gedacht worden war als die Causalität, so eröffnete sich mit der Humeschen Kritik eine neue Aussicht, dieses schlimmste Kreuz aller modernen Metaphysiker abzuwerfen. Auch für die naturwissenschaftliche Logik war die Umgestaltung des Begriffs der Ursache von Wichtigkeit; denn mit der neuen Kritik wurden auch die unvorsichtigen und phantasiemässigen Fassungen des Begriffs der Kraft, der nichts als ein specieller Causalitätsbegriff ist, einer Verbesserung fähig.

Hume erkannte sogar, wie in meiner Geschichte der Principien der Mechanik nachgewiesen ist, den wahren Grund der Hohlheit des von Leibniz her vererbten Streits über die Schätzungsart der mechanischen Kräfte, indem er bemerken liess, dass man sich um ein metaphysisches Etwas gekümmert habe, dessen Existenz eine blosse Einbildung gewesen sei. Der Verlauf der Geschichte und die feinere Kritik haben diese Beseitigung des falschen metaphysischen Bestandtheils der Frage bestätigt, und die letztere ist hiemit auf ihren natürlichen, leicht zu beantwortenden und alle Nebelhaftigkeiten ausschliessenden Gehalt zurückgeführt. Hume hat mithin gegen den falschen Begriff der Kraft, wenn auch nur gelegentlich, eine ebenso zutreffende Kritik gewendet, als gegen die metaphysischen Entstellungen des allgemeineren Begriffs der Ursächlichkeit.

In einer andern Richtung endlich gewann die Philosophie mit den Humeschen Aufschlüssen einen Anknüpfungspunkt, um den Verstand der Thiere zu analysiren. Hume selbst gereicht es zu besonderer Ehre, dass er schon in seinem ersten Werk den Verstand und überhaupt die psychischen Erscheinungen bei den Thieren streng durch die Analogien der entsprechenden menschlichen Fähigkeiten und Regungen zu begreifen suchte. Ideenassociationen und Causalvorstellungen lassen sich im animalen Ver-

stande positiv nachweisen, und auch von den Leidenschaften der Thiere nahm der Schottische Philosoph mit Recht an, dass sie den menschlichen zwar nicht gleich, aber analog seien. Hätte der Professor Kant diese Verhältnisse mit derselben Unbefangenheit und Vorurtheilslosigkeit betrachtet, so würde er in seiner Erkenntnisstheorie sehr erhebliche Fehler vermieden haben.

Eine andere Lehre, die mit der kritischen Reinigung der Ursächlichkeitsbegriffe zusammenhängt, ist die berühmte Theorie von der Veranschlagung der Wahrscheinlichkeiten im Urtheilen überhaupt und speciell in dem Verhalten des Geistes gegen die angeblichen Nachweisungen eigentlicher Wunder. Der Philosoph stützt sich in seiner Kritik des Wunderglaubens und der Wundernachweisungen darauf, dass die Wahrscheinlichkeit im wissenschaftlichen Sinne dieses Worts und mithin die den Ausschlag gebende Nöthigung des Denkens stets auf die Seite des weniger Unwahrscheinlichen leiten müsse. Für den in der Gesetzmässigkeit der Natur orientirten Sinn sei die Wahrscheinlichkeit des Irrthums auf Seiten derjenigen, die ein Wunder vertreten, regelmässig grösser als für die entgegengesetzte Irrthumsannahme, welcher unvergleichlich umfangreichere und gewichtigere Zeugnisse für die allgemeine Natürlichkeit des causalen Zusammenhangs entgegenstehen. Im letzten Grunde ist diese berühmte und bei den Englischen Theologen so missliebig gewordene Wendung aus zwei Bestandtheilen zusammengesetzt zu denken. Sie betrachtet einerseits den Wunderbegriff an sich selbst und von vornherein als die Vorstellung von einer völlig imaginativen, im Allgemeinen durch nichts begründeten, ganz besondern Art der ursächlichen Verknüpfung. Andererseits stützt sie sich auf die Grundsätze des Beweises von Thatsachen und auf die Consequenzen einer die Möglichkeiten abwägenden Logik.

9. Wer nur an die Wundervorstellungen der Vergangenheit denkt, wird die Humesche Wendung vielleicht für praktisch überflüssig halten. Indessen darf man den Werth derartiger Beweistheorien für die Gegenwart nicht verkennen. Ueberall wo es sich um die Kritik von angeblichen Hergängen handelt, die sich, wie z. B. der animalische sogenannte Magnetismus und die spiritistische Magie, unter der Maske einer bisher unerkannten Naturkraft geltend zu machen versuchen, wird eine zutreffende Ansicht über die in einer solchen Richtung möglichen Beweisführungen von grossem Nutzen sein. Hätten die betreffenden Untersuchungen

des Schottischen Denkers zu einer noch strengeren Theorie der Erfahrungsbeweise geführt, so würde er sogar über Alles hinausgelangt sein, was bis jetzt gegen die Zumuthungen des subtileren Wunderglaubens zur Verfügung steht.

Verzichten wir jedoch darauf, die Leistungen Humes vom Standpunkt einer Forderung zu beurtheilen, zu deren Erfüllung auch bis jetzt kein irgend erheblicher Schritt vorwärts geschehen ist, von dem man allgemein wüsste. Noch bis heute fehlte es an einer Rechenschaft über diejenigen Grundsätze des Beweises, durch welche in dem erfahrungsmässigen Wissen das streng ableitende Denken gestützt wird. Von dem Wesen der Deductionen auf dem empirischen Gebiet hatte Hume nur eine noch sehr schweifende Vorstellung und von Kant wurde sogar in Anlehnung an Leibniz die Möglichkeit strenger Ableitungen dieser Art geleugnet. Der Hauptmangel wurde daher in der weiteren Entwicklung des Kriticismus nicht nur nicht beseitigt, sondern noch obenein durch positive Irrthümer gesteigert. Wie sollte eine richtigere Theorie des empirischen Denkens gewonnen werden, wenn man dasselbe von vornherein für unfähig erklärte, strenge ausnahmslose Nothwendigkeiten zu ergeben? Dies hat aber Kant gethan, und Hume hat sich dadurch, dass er die Causalitätstheorie blos subjectivistisch ausführte, die Möglichkeit abgeschnitten, etwas Positives über die Gründe unseres empirischen Schliessens und über die Vorbedingungen der strengen Nothwendigkeit solcher Schlüsse aufzufinden.

Dennoch ist sein kritischer Gedankenkreis auch noch jetzt von grossem Werth und von höchst aufklärender Kraft. Er ist dies um so mehr, als die Ausdrucksweise, in welcher der Schottische Denker seine Ideen auseinandersetzte, selbst bei den subtilsten metaphysischen Untersuchungen grosse stilistische Gewandtheit bekundet. Man hat von ihm gesagt, er habe die schwierigste Metaphysik im Conversationston zu behandeln verstanden. Kant sprach es offen aus, dass er sich bewusst sei, die Vorzüge der Humeschen Darstellungsart nicht erreichen zu können. Was aber bei Kant noch mehr fehlte, als der klare Stil, war der klare Gedanke. Allerdings hat auch Hume gelegentlich von einem natürlichen Mysticismus geredet, der ihn von der Skepsis her anwandle; aber er hat sich doch niemals soweit verirrt, den Verstand in einem dunklen Reich eingebildeter Uebersinnlichkeiten abgethan wissen zu wollen. Sein Streben war ein völlig ent-

gegengesetztes, und wenn er auch dem in falscher Weise skeptischen Zuge hier und da in dem Sinne eines Verzichts auf endgültige und positive Beantwortung bestimmter Fragen nachgegeben hat, so ist er doch nie thörichten Einbildungen anheimgefallen und hat die Würde der Wissenschaft im Denken und Leben unter Bethätigung eines edlen Unabhängigkeitssinnes zu wahren verstanden. Seine Untersuchung über den menschlichen Verstand ist noch heute als diejenige Schrift zu betrachten, die am ehesten empfohlen werden kann, wenn es sich darum handelt, für das Studium eine Brücke von der alten Metaphysik zur heutigen metaphysikfreien Wirklichkeitsphilosophie zu beschaffen oder diejenigen zweckmässig aufzuklären, die noch bei alten metaphysischen Problemen, wie beispielsweise bei dem der Freiheit, mit ihrem Interesse auf die bis jetzt herkömmliche altfränkische Art haften geblieben sind. Aber nicht allein hiefür, sondern auch in Rücksicht auf die positiven Sachlichkeiten, die sich in dem gesammten erfahrungsmässigen Gedankenkreis Humes zusammengefasst finden, kann die Lesung der verschiedenen Schriften des grossen Schottischen Denkers unter den Erscheinungen unserer nächsten Vergangenheit noch immer in erster Linie als das vergleichungsweise bedeutendste Hauptmittel der philosophischen Verstandesaufklärung und sittlichen Förderung des Wahrheitssinnes angesehen werden.

Zweites Capitel.

Das achtzehnte Jahrhundert und die Französische Propaganda.

1. Die Zeit, in welcher Hume seine Untersuchungen anstellte, war nicht zugleich auch diejenige, in welcher sie wirksam wurden. Man kann daher von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts nicht eigentlich als von einem Zeitalter Humes reden. Die Standpunkte, welche von den grossen Denkern einer Zeit in wahrhaft originaler Weise eingenommen werden, sind nicht auch diejenigen, auf denen die Zeit selbst steht. Sie erhalten daher ihre volle Wirksamkeit erst in dem Denken späterer Persönlichkeiten und Generationen, und das Maass der Zeit, welches bis zur völligen Aneignung der Ideen erfordert wird, bestimmt sich ebensosehr nach der Gunst oder Ungunst der äussern Verhältnisse

und objectiven Geistesströmungen, als nach der innern und äussern Beschaffenheit der Gedankenerzeugnisse selbst. Die Grösse des Widerstandes, mit welchem epochemachende Wendungen zu kämpfen haben, wird der allgemeinen Regel nach ein Maass für den Grad ihrer Bedeutung sein. Gedanken von geringer Tragweite werden auch gewöhnlich diejenigen sein, welche sich von der Zeitströmung tragen lassen. Geisteserrungenschaften aber, die nicht Geschöpfe sondern selbst schöpferische Mächte sein sollen, werden nur ausnahmsweise auf sofortige allgemeine Anerkennung und Wirksamkeit zu rechnen haben. Die ursprünglichen Auffindungsbedingungen philosophischer Wahrheiten sind daher nicht mit ihren breiteren Lebensbedingungen zu verwechseln, und wir haben das Recht, streng zwischen den Entstehungszeiten und den Epochen einer mehr oder minder ausgebreiteten Wirksamkeit der Systeme zu unterscheiden. Der bezeichnete Uebelstand, der als Thatsache der bisherigen Wissenschafts- und Philosophiegeschichte ein sehr begreifliches Naturgesetz der durch mannichfaltige Hindernisse in ihrer Freiheit gehemmten Fortpflanzungsart des Denkens gewesen ist, — dieser Uebelstand, der auch für die bis jetzt absehbare Zukunft, ungeachtet der umsichtigsten Gegenanstrengungen der Denker und Forscher, eine erhebliche Rolle spielen wird, steigert sich noch dadurch, dass die Zeit der breiteren Einlassung mit einem Gedankenkreis oder einer neuen Wissensrichtung häufig schon diejenige ist, in welcher ein vollkommneres System bereits zur Verfügung steht und nun in demjenigen, welches verhältnissmässig ein bedeutender Fortschritt war, jetzt theilweise eine von der Menge der Gelehrten gepflegte Rückständigkeit und Hemmung antrifft.

2. Niemals darf man jedoch die Bedeutung unterschätzen, welche eine umfassendere, an einen grössern Theil der literarisch sich Bildenden gelangende Propaganda aufgeklärter philosophischer Ansichten nicht nur für den allgemeinen Fortschritt der Cultur, sondern auch als Vorbereitung und äussere Ermöglichung späterer durchgreifender Systeme haben wird. Aus diesem Gesichtspunkt will besonders das aufgefasst sein, was in Frankreich gegen die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts und während des folgenden Menschenalters als encyklopädistische Philosophie, ja, wie man auch kurzweg gesagt hat, als Philosophie des Jahrhunderts vorbereitet und schliesslich in dem grossen Wörterbuch Diderots niedergelegt wurde. Vor dieser encyklopädistischen Philosophie

und zum Theil abseits derselben sind jedoch Persönlichkeiten zu nennen, die entweder gar nicht oder nur gelegentlich und nebensächlich mit jener literarischen Gruppe jenes grossen Wörterbuchs in Verbindung kamen. Es sind dies Lamettrie, Helvetius und J. J. Rousseau. Der letztere hat sich sogar zu einem entschiedenen Gegner der Encyklopädisten und überhaupt der damaligen Französischen Philosophen entwickelt und stellt gleichsam eine Welt für sich vor. Er ist in seiner mächtigen, die menschlichen Leidenschaften aufregenden Wirksamkeit der originalste Schriftsteller des Jahrhunderts gewesen. In Vergleichung mit ihm sind Lamettrie und Helvetius nur negative Verstandesmächte, wenn auch von sehr eigenthümlichem Gepräge, zu nennen. Sein directester Gegner, Voltaire, zählt mit Recht zu den Encyklopädisten, ragte aber unter denselben durch universelle Schriftstellergrösse hervor und war noch überdies bei der Einführung Lockescher Philosophie und Newtonscher Gravitationslehre in Frankreich in erster Linie thätig. Condillac, der gewöhnlich als der schulmässige Vertreter Lockescher Philosophie in Frankreich angeführt wird, hat die Gedanken des Engländers zwar von manchen Auswüchsen gesäubert, aber schliesslich doch nur recht Flaches in einer noch obenein an Verschulungsgewohnheiten erinnernden Gestalt zu Tage gefördert. Seine Werke, einschliesslich der ökonomischen, ergeben so gut wie keine Ausbeute an erheblichen, geschweige an tieferen Gedanken. Auf eine grössere Menge konnte er trotz einer gewissen, mit der Seichtigkeit verbundenen Durchsichtigkeit seiner Darstellungsweise nicht wirken, weil er zu matt und noch immer trotz der Glättung zu schulmässig trocken war. Er mag daher mit diesen Bemerkungen hier abgethan sein, während die andern erwähnten Erscheinungen noch eine besondere Kennzeichnung erfordern.

3. Der Mediciner Lamettrie gehört grade noch der ersten Hälfte des Jahrhunderts an. Er ist sachlich originaler als Helvetius, den man ihm unter den später Schreibenden als einen ebenfalls materialistischen Denker bisweilen zugesellt hat. Lamettrie vertrat in der That jenen naturwissenschaftlichen Materialismus, den man nur als Fussgestell einer höheren Denkungsart gelten lassen kann, der aber bei ihm selbst der Verbindung mit eigentlich moralischen und politischen Energien ermangelte. Das einzige Gute, was man in sittlicher Hinsicht an Lamettrie rühmen kann, war sein Kampf gegen die theoretische Unwahrheit der spi-

ritualistischen Auffassung und ausserdem die nützliche Blosstellung der Berufspolitik der Aerzte in seinem medicinischen Macchiavelli. Ueberall von den gelehrten Körperschaften angefeindet und verfolgt, fand Lamettrie bei Friedrich II von Preussen als dessen Vorleser ein Asyl, sowie in dessen allergehorsamster Berliner Akademie der Wissenschaften auch einen Platz als deren ordentliches Mitglied und zuletzt eine akademische Lobrede von Seiten des Königs selbst. Historisch war Lamettrie in den letzten philosophischen Ueberlieferungen nicht schlecht orientirt, und aus seinem eignen medicinischen und naturwissenschaftlichen Denken heraus machte er die Materialität aller Regungen des menschlichen Innern in verschiedenen Schriften mit vollkommen berechtigter Nachdrücklichkeit geltend. Fehlerhaft ist nicht der Umstand, dass er am Leitfaden der Materialität dachte, sondern dass er den gemeinen falschen Begriff von einer Seele, anstatt ihn von vornherein als Verirrung der Phantasie gänzlich wegzuschaffen, vielmehr mit einem materiellen Inhalt ausstattete und so mindestens eine schiefe Redeweise beibehielt. Uebrigens verlangte er für die Erörterungen die volle Freiheit in der Voraussetzung, dass dieselben sich nicht auf die Ordnung des Staats beziehen, und man erkennt hiebei leicht, wie er mit dieser Wendung nicht nur dem Gesichtspunkt Friedrichs II, sondern auch seiner eignen politischen Gleichgültigkeit Ausdruck gegeben habe. Eine einseitig beschränkte Sinnlichkeit ohne Verständniss für die erhabeneren Beweggründe des Handelns war die Schwäche des ihm eignen Typus. Dies ist aber kein Hinderniss gewesen, dass er rein sachlich viele gute Gedanken materialistisch vorurtheilsloser Art entwickelte und sich in dieser Rolle als der erste in moderner Weise bahnbrechende Autor bethätigte. Besondern Dank muss man ihm dafür wissen, dass er die Charlatanerie überall, namentlich aber auf dem schon vorher erwähnten Boden angriff und zu der auch noch heute zeitgemässen Lehre, dass die Aerzte gegen einander und gegen das Publicum vielfach eine Menge von privatpolitischen Künsten ränkevoller Art ausüben, eingehende und anschauliche Erläuterungen geliefert hat.

Der sogenannte Materialismus von Helvetius entspricht dem heutigen genaueren Begriff dieser grundlegenden Seinsauffassung noch nicht einmal ganz in dem Grade, in welchem es die Vorstellungen von Lamettrie thaten; denn es finden sich Ideen eingemischt, in denen gelegentlich, wenn auch in feinerer Gestalt,

mit jenem Standpunkt unverträgliche Gedankenformen hervortreten. Die Hauptsache bei Helvetius ist aber auch nicht die Gesammtanschauung der Dinge, sondern die Auffassung der menschlichen Handlungen aus dem Gesichtspunkt des durch die Triebe und sonstigen Regungen der Selbstförderung bestimmten Interesse. In den beiden Werken vom Geist und vom Menschen wird das Princip des Interesse nicht nur an seiner Quelle von vielen Seiten her beleuchtet, sondern auch in politischen und sogar bisweilen in socialen Anwendungen zur Geltung gebracht. Der unwillkürlich egoistische Charakter, den das an sich unschuldige Princip des Interesse in der Auffassung durch Helvetius mehrfach annimmt, ist ebensowenig, wie die Abwesenheit höherer sittlicher Musterbilder bei Lamettrie, etwa auf die Privatpersönlichkeit, sondern ganz im Gegentheil nur auf die Unentwickeltheit der Theorie zu verrechnen. Beide Männer hatten aber als Menschen und als Schriftsteller gewaltig mehr für sich, als der meistens heuchlerische Durchschnittstypus der Persönlichkeiten aus dem Bereich der spiritualistischen oder professionell schulmoralistischen Gegnerschaft der Handwerksgelehrten von damals und heute.

4. Fragt man nach durchgreifenden philosophischen Principien, so ist bei den eigentlichen Encyklopädisten, einschliesslich Voltaires, sowohl bei den einzelnen Persönlichkeiten als auch namentlich in der Gesammthaltung ihres grossen Werks weit weniger Eigenthümlichkeit anzutreffen, als bei einem Helvetius. Nimmt man das gewöhnlich dem Baron Holbach zugeschriebene „System der Natur“ (1770) aus, so sind selbst bei den fortgeschrittensten Encyklopädisten und in deren persönlich reifster Entwicklung völlig entschiedene Welt- und Lebensvorstellungen nicht vorhanden gewesen. Der ihnen gewöhnlich zugeschriebene Atheismus ist theils eine Fabel, wie Voltaire gegenüber, theils eine Uebertreibung schwankender Ansichten, wie sie sich z. B. schliesslich mit ein wenig materialistischer Neigung bei Diderot, dem mathematisch umfassend gebildeten und vielseitigen Leiter der Encyklopädie, in der Richtung auf die Ablegung der Gottesvorstellung antreffen liessen. Allerdings wissen wir nur von den am meisten Rückständigen genauer, was und wie sie wirklich dachten; denn ein Voltaire, der eine von ihm erbaute Kirche noch obenein mit der Inschrift versehen liess, dass er sie Gott errichtet habe, — der überdies die Newtonschen Gottesvorstellungen schmackhaft

fand, und der in seiner ganzen Entwicklung nie über den Englischen Deismus, d. h. nie über die Annahme eines Werkmeisters der Naturmaschine hinausgekommen war, hatte vor dem Publicum nicht nöthig, mit seiner Denkungsart zurückzuhalten. Indessen darf man auch nicht voraussetzen, dass diejenigen, die wie der Akademiepräsident d'Alembert auf Amt und Publicum eine durch persönliche Aengstlichkeit noch gesteigerte Rücksicht beobachteten, in ihrem Denken so überaus energisch gewesen wären. Beispielsweise ist bei dem genannten verdienstlichen, wenn auch überschätzten Mathematiker, welcher eine Zeit lang der Mitherausgeber der Encyklopädie war und ausser dem grössten Theil der Einleitung die mathematischen Artikel geliefert hat, in Beziehung auf die verfeinerten volksmässigen Weltvorstellungen allgemein gottesgläubiger Art nur die gewöhnliche negative Gelehrtenblasirtheit, aber durchaus keine positiv entscheidende Form des Atheismus oder Materialismus vorauszusetzen. Es ist daher auch die für die Ausführung der Encyklopädie maassgebend gewesene redactionelle Festsetzung, den allgemeinen Gott im Sprachgebrauch des Werkes und mit den zugehörigen Vorstellungsarten beizubehalten, nicht etwa als blosse Vorsichtsmaassregel und als Bestimmung der äussersten Grenze des für das Gesammtpublicum noch Erträglichen, sondern in erster Linie als Ziehung eines Durchschnitts und Gewinnung eines gemeinsamen Vereinigungspunktes zu betrachten, bei dem sich die verschiedenen, mehr oder minder entwickelten, nie aber systematisch völlig gesetzten Anschauungsweisen der Hauptarbeiter des Unternehmens beruhigen mochten. Trotzdem hatte die Encyklopädie das wunderliche Schicksal, in den letzten zehn Bänden hinter dem Rücken ihres Redacteurs Diderot vom Verleger und Drucker durch Umänderung vermeintlich gefährlicher Stellen verstümmelt zu werden. Die äussern und innern Schwierigkeiten des Unternehmens lassen uns ermessen, von welcher Bedeutung für die Propaganda des freieren Denkens und Wissens ein solches universelles Werk ungeachtet der Abschwächungen gewesen sein muss. Diderot und die Andern, Voltaire nicht ausgenommen, haben ihre Bedeutung zwar nicht als schöpferisch originale Erweiterer oder gar tiefe Begründer der Philosophie und Wissenschaft, aber wohl als Fahnenträger desjenigen freieren Geistes und derjenigen wissenschaftlichen Antriebe, die sich mit der Verpflanzung Englischer Verstandesuntersuchung und Naturwissenschaft auf den Französischen Boden er-

geben hatten. Eine solche Verpflanzung gestaltet sich in allerlei äusseren Beziehungen ein gutes Theil freier, als die ursprüngliche Gestalt, weil viele der nur zufällig eingemischten Vorurtheile mit der neuen Stätte und mit der neuen Generation nicht mehr völlig harmoniren. Hieraus erklärt es sich, dass der freidenkerische Anstoss auf Französischem Boden, obwohl er sich unmittelbar nur im Anschluss an die Psychologie Lockes begründet hatte, dennoch für die Welt eine so gewaltige, in ihren literarischen Wirkungen noch heute fortdauernde Bedeutung erlangt hat. Die Encyklopädie, deren Bearbeitung in das dritte Viertel des achtzehnten Jahrhunderts fiel, hat in ihrer epochemachenden Eigenart bis zum letzten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts noch kein Gegenstück erhalten, und es ist zu letzterem auch vorläufig keine Aussicht vorhanden, da es unter den augenblicklich tonangebenden Grössen Deutschlands, Frankreichs und Englands an Capacitäten fehlt, die mit dem nöthigen Wissen, Schriftstellertalent und Sinn für die Forderungen der Zeit in auch nur annähernd so universeller Weise, wie damals, ausgestattet wären.

Die von den Feinden des aufklärenden Geistes gegen die Hauptfahnenträger der encyklopädischen Wissenspropaganda ausgegangenen Verlästerungen bezüglich einer vermeintlich unmoralischen Haltung sind in der Hauptsache böswillige Erdichtungen. So ist namentlich der am meisten verleumdete Diderot nicht nur von gutmüthigem Naturell, sondern auch Pfleger von fast überempfindsam zu nennenden Moralgrundsätzen gewesen und hat ein sehr achtungswerthes Privatleben geführt. Hingebende Arbeitsamkeit zeichnete ihn nicht minder als Gewandtheit und Scharfsinn aus, und seine Thätigkeit beruhte auf wirklichem Enthusiasmus für die Sache.

5. Der Ruf Voltaires hat eine so umfassende Weite, dass dieser Meister in der Handhabung der Waffe des Spottes noch mit ein paar besondern Bestrebungen erwähnt werden muss. Er kommt für uns nicht als Belletrist, wohl aber als Theilnehmer an der Wissenschaftsdarstellung und als philosophischer Geschichtsschreiber sowie als Vertreter einer pessimistisch gefärbten Ansichtsart der Dinge in Betracht. Seine Beschäftigung mit dem neuen Naturwissen, welches er von England nach Frankreich so zu sagen zuerst importirte, war eingehend genug. Sein Werk über die Sitten der Völker ist eine sachlich kritische Geschichtsdarstellung, die mit vielen Vorurtheilen der Historiker gebrochen

hat, und in welcher noch Buckle den einzigen bedeutenden Vorgänger seiner Civilisationsgeschichte erblickte. Ist Voltaires Weltanschauung auch in formeller Beziehung nicht sonderlich über seine Englischen Studien hinausgekommen, so hat er doch das Verdienst, den Leibnizschen Rückläufigkeiten und namentlich auch der zugehörigen leichtfertigen Art von Optimismus manchen Stoss beigebracht zu haben. Sein Candide verspottete jenen gottseligen Optimismus, und nur in der gegen Rousseau zielenden Wendung zeigt sich derjenige Bestandtheil des Voltaireschen Pessimismus, der mehr aus der Malice der allgemeinen Gefühlsweise als aus Verstandesurtheilen zu erklären ist. Rousseau hatte daher auch nicht ganz Unrecht, wenn er im Gott Voltaires, im Hinblick auf die boshaft pessimistisch gekennzeichnete Welt, eigentlich nur einen Satan erkennen wollte. Der Determinismus der menschlichen Handlungen, zu welchem sich Voltaire später bekannte, hat ihm auch das Lob Schopenhauers eingetragen, der überhaupt mit seiner günstigen Würdigung des Französischen Autors unter den Deutschen Philosophen eine rühmliche Ausnahme machte.

Stellt man die Forderung einer logisch schematischen Weltauffassung als unumgänglichen Ausgangspunkt eines zulänglichen und eindringlichen Philosophirens, so ist unter allen Französischen Aufklärern des Jahrhunderts nicht ein einziger, der aus diesem Gesichtspunkt als Philosoph im eminenten Sinne gelten könnte. Sogar grade der gesetzteste und ernsteste unter den französisch schreibenden Philosophen war in denjenigen Auffassungsformen, die sich von den gemüthshaften Religionsvorstellungen herschreiben, so befangen, dass er von einem logisch selbständigen Denken über die Grundgestalten des Weltdaseins keine Ahnung hatte. Dagegen ist er ein zugleich mit der Schärfe des Verstandes und mit dem Feuer der Leidenschaft arbeitender Denker über gesellschaftliche und öffentliche Angelegenheiten gewesen. In paradoxer Weise setzte er seine Liebe zum Ursprünglichen der Natur den Verderbtheiten der Cultur, Kunst und Wissenschaft entgegen. Er schrieb nicht im Sinne einer vornehmen Skepsis der höheren Classen und auch nicht für deren Begriffe vom comfortablen Leben, wie dies der mit Fürsten und zuletzt selbst wie ein Fürst lebende Voltaire gethan hatte; — der stets arme Rousseau griff tief bis zu den Grundlagen der Gesellschaft aus und wurde so eine geistige Macht, deren Hinterlassenschaft

in der Revolution eine bedeutende, aber hiemit noch keineswegs abgeschlossene Rolle spielte. Sein „Gesellschaftlicher Vertrag“ griff die Frage von Naturrecht und Staat wie eine völlig neue an, für die der Grund erst noch zu legen sei. Seine frühere Abhandlung über die Ursachen der Ungleichheit hatte sogar nach der so zu sagen socialistischen Seite hin einen noch entschiedeneren Anlauf genommen. Im Emil, seinem Hauptwerk über Erziehung, brachte er zwar die beengende Natur des politischen Rahmens auch zum Ausdruck, behandelte aber seinen Gegenstand wesentlich als eine Privatsache. Die Richtung auf das Naturgemässe war hier der entscheidende Umstand, und die Einverleibung einer religiösen Weltansicht in der Gestalt des einem Savoyischen Geistlichen in den Mund gelegten Glaubensbekenntnisses das Zeichen verhältnissmässiger Rückständigkeit. Allerdings stammte aus der Gemüthskraft auch jene nachhaltige Gewalt Rousseaus über die Geister, durch die er sich von der gesammten Französischen Schriftstellergruppe seiner Zeit unterschied. Auch wäre der scharfe Gegensatz gegen diese Gruppe nicht verschwunden, wenn sich jene Gemüthskraft auch nicht mit Resten eines feinern Aberglaubens vermischt gefunden hätte. Wohl aber würde die Gluth des Rousseauschen Fühlens und Denkens noch anders erwärmt haben, wenn sie nicht mit der abkühlenden Wirkung der den Verstand verletzenden Vorstellungsarten gepaart gewesen wäre. Auch Kants sogenannte praktische Philosophie wäre schwerlich je entstanden, wenn nicht Rousseau mit seinem verallgemeinerten Gottes-, Unsterblichkeits- und Vergeltungsglauben als öffentlich verbindlichen Dogmen des vermeintlich natürlichen Staats einen mächtigen Einfluss geübt hätte. Nach der wahreren Seite hin, nämlich im Hinblick auf die Principien der politischen Gerechtigkeit, kann man sogar behaupten, dass fast alles Gute oder wenigstens Leidliche in den Kantischen Ausgangspunkten im Wesentlichen von Rousseau stammt und sich fast nur durch die gedämpfte und verschulte Darstellungsart von der Französischen Quelle unterscheidet. Da nun die Späteren wiederum an Kant anknüpften, so ist Rousseau als der maassgebende Anreger der ganzen neusten politischen Naturrechtslehre und zwar bis in deren äusserste Abschwächungen und Verzerrungen hinein zu betrachten. Nach Hobbes hat es nur einen grossen originalen Schriftsteller über das politische Naturrecht gegeben, und dies ist eben Rousseau gewesen, der das grade Gegentheil von dem

Princip des Engländers vertrat. Während Hobbes als Lehrer des Despotismus die mechanische Naturnothwendigkeit der Unterwerfung betonte, ging Rousseau von der freien, nach Grundsätzen der gleichheitlichen Gegenseitigkeit erfolgenden Einwilligung als dem Einzigen aus, was eine wirkliche Rechtsverbindlichkeit ergebe. Alles Uebrige sei nur als nackte Gewalt zu betrachten, die nur äusserlich mechanisch und daher auch nur solange binde, als sie eben die Macht habe sich aufzuzwingen.

6. Ein völliges Widerspiel der Rousseauschen Wirkungsart ist das oben erwähnte „Système de la nature“. Wie es äusserlich unter falschem Namen erschien, so war es auch innerlich ohne lebensvolle Persönlichkeit. Mit seiner breiten Dürre und seinem Mangel an wirklichem Naturwissen oder entsprechend gesetzter Denkweise möchte die emancipatorische Absicht kaum versöhnen können. Es blieb, aller Tiraden ungeachtet, durchgängig matt, und nur der Umstand, dass in ihm der grundsätzlichste Atheismus doch wenigstens auch mit einem politischen Eintreten gegen den Despotismus gepaart war, macht es aus einem gewissen Gesichtspunkt erheblicher. Gegen seine vermeintlich übertriebene Religions- und Regierungsfeindschaft ergriff Friedrich II von Preussen die Feder, war aber in seiner Bekämpfungsmanier diesmal noch weniger glücklich, als in jüngern Jahren mit den Auslassungen gegen einen wirklich grossen Schriftsteller wie Macchiavelli. Der sogenannte Philosoph von Sanssouci, der sich in seiner Denkungsart eben nur an Voltaire und an das mittlere Genre der Encyklopädisten anlehnte, hatte der Ueberlieferung des grossen Florentiners gegenüber nicht die Denk- und Schriftstellerfähigkeit, um theoretisch etwas zu vertreten, wozu auch seine eigne praktische Verfahrungsart nicht einmal eine Erläuterung geliefert haben würde. Noch weniger Recht hatte er aber, einerseits selbst Voltairianisch zu denken und andererseits, trotz seiner ausdrücklichen Ablegung des Unsterblichkeitsglaubens, dennoch da von einem Zuviel zu reden, wo wie im System der Natur nur die nächsten religiösen und politischen Folgerungen des einmal inaugurirten und vom aufgeklärten Despotismus Europäischer Potentaten gutgeheissenen Freidenkerthums der durchschnittlichen Encyklopädistik gezogen wurden. Im Bereich der Philosophie hat Friedrich II eben nur das Verdienst, als politischer Machthaber die gegen die Kirche und das specifische Christenthum gerichteten Ueberzeugungen theils durch

Duldung, theils durch positive Förderung geschützt und sogar völlig antireligiösen Standpunkten, wie in dem oben erwähnten Falle Lamettries, wenn sie nur nicht politisch wurden, nachhaltige Unterstützung gewährt zu haben. Ohne Hinblick auf diese Maximen des Schutzes religiös freierer Ansichten würde es sicherlich kein Kant, auch wenn er weniger ängstlich gewesen wäre, als er wirklich war, irgend gewagt haben, auch nur das bescheidene Maass von bedingter und problematischer Kühnheit zu produciren, welches in der Kritik der reinen Vernunft unter andern Umständen Anfeindung und Verfolgung von Seiten der Geistlichen und der rückständigen Professoren mit sich gebracht haben müsste. Friedrich II hatte ja gelegentlich selbst den am meisten zurückgebliebenen d. h. von der Leibniz-Wolfschen Scholastik zehrenden Universitäten die Befassung mit Lockescher Philosophie empfohlen, und so war keine Gefahr, dass der Verfasser einer neuen Verstandesuntersuchung unter der Aegide der Friedericianischen Intelligenz irgend welchen neidischen Verketzerern zur Beseitigung und Verfolgung preisgegeben werden möchte.

Mit Friedrich II haben wir den Deutschen Boden betreten, aber damit die Französische Atmosphäre noch nicht verlassen. Von der eigentlich Deutschen Luft kann nur im Zusammenhange mit Kant die Rede sein; denn sonst bietet das achtzehnte Jahrhundert in Deutschland nichts, was nicht philosophisch den Stempel Leibnizscher, also völliger Rückläufigkeit und zugehöriger universitärer Verknöcherung oder aber gemüthlich platter und unzulänglicher, mit den Französischen Wendungen kaum vergleichbarer Aufklärung an sich getragen hätte. Das allgemeine Schriftstellerthum und die Deutsche Dichtung kommen als solche hier nicht in Frage; aber auch sie haben in ihren sich in den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts concentrirenden Bestandtheilen eine entschiedener philosophische Färbung vornehmlich durch ihre Berührung mit ausserdeutschen oder aber mit Kantischen Elementen. Beispielsweise ist Goethe obenhin ein wenig bei Spinoza eingekehrt, während sich dagegen Schiller ernsthafter mit dem sogenannten praktischen und ästhetischen Theil des Kantischen Systems abgegeben hat.

Dritte Abtheilung.

Die Philosophie seit der Wiederaufnahme durch die Deutschen.

Erster Abschnitt.

Kant und die Professorenphilosophie.

Erstes Capitel.

Kant und seine Aufstellungen über Raum und Zeit.

1. Die Deutschen Versuche in der Philosophie können nur im Hinblick auf die Gesammtzustände des Landes und des dort herrschenden Geistes zutreffend gewürdigt werden. Die Wiederbelebung der Wissenschaften und die ersten lebensvollen Regungen der bessern Philosophie sind von Italien ausgegangen. Alsdann haben Englisches und Französisches Denken erhebliche Anläufe genommen, und auch Holland wurde der Boden für eine freiere Aufraffung des Geistes. Deutschland hat nun zwar von vornherein in einzelnen, auf seinem Grunde erwachsenen Persönlichkeiten, wie namentlich durch Kopernikus und Kepler, an der entscheidenden Förderung des positiven Wissens grossen Antheil genommen; aber es ist Jahrhunderte lang vermöge seiner politischen Rückständigkeit gehindert worden, weitere und breitere Consequenzen jener mehr individuell zufälligen Leistungen zu ziehen. Auch war die innere Neigung zu verworrener Dunkelheit und zum mystisch Träumerischen, wie sie sich für das Deutsche Wesen in dem grossen Beispiel Keplers recht greifbar verrieth, noch lange nicht geklärt genug, um mit dem Tiefsinn auch einen höhern Grad von Schärfe und theoretischem Wirklichkeitssinn aufkommen zu lassen. An dürren Ueberlieferungen der Scholastik fehlte es freilich nicht. Hatte doch auch Leibniz, der sich

von Allem nährte, viel davon einverleibt und es so dem grossen Schulheros der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, dem Hallenser Professor Christian Wolf möglich gemacht, seine Dutzende von lateinischen Quartanten und andern erzpedantischen Lehrbüchern theils mit dem von Leibniz gesammelten Vorrath, theils mit eigen besorgtem scholastisch Aristotelischem Gemengsel anzufüllen. Eine äusserst steife Anwendung des mathematisch logischen Rubrikenwerks gab der sogenannten Leibniz-Wolfschen Philosophie für Viele den täuschenden Anschein der Systematik, während diese breite Weisheit in der That nichts als eine perrückenhafte Compilation scholarchisch beschränkter Art gewesen ist. Wie jedoch dieser Professorruf gewirkt hatte, lässt sich daraus entnehmen, dass Kant noch in seinen spätern Jahren und zwar in seinem Hauptwerk diesen Christian Wolf für den grössten aller dogmatischen Philosophen erklärte, womit er also den blossen Träger des Schulstaubes höher stellte als alle nicht skeptischen Denker der ganzen Geschichte, mithin beispielsweise höher als Spinoza, Descartes, Plato und andere ebenbürtige Grössen. Dieser Irrthum Kants ist nicht als ein gelegentlicher und zufälliger zu betrachten, sondern hat sich in seinem eignen Begriff von einem schulmässigen System und in der entsprechenden, nicht blos formell scholastischen Ausführung seiner Schriften bethätigt. Die Denkweise in Deutschland war noch so äusserlich und hölzern autoritär, ja steckte so ahnungslos in der Professorenveneration, dass die Universitäten mit ihrer mittelalterlichen Rückständigkeit nicht, wie in den andern erwähnten Culturländern, in der Schätzung des Publicums hinreichend verloren hatten, um eine eigentliche Professorphilosophie von einigem Einfluss unmöglich zu machen. Auch dürfen wir nicht unbeachtet lassen, dass mit Kant eine in der Geschichte der Philosophie sonst beispiellose Thatsache beginnt, dass nämlich ein wenigstens äusserlich epochemachender Philosoph Professor der Philosophie ist. Ohne den Hinblick auf die damaligen in mancher Beziehung doch auch noch altväterisch gutartigen Zustände Deutschlands, welche noch nicht die in der heutigen Weise gesteigerte Corruption der Universitäten mit sich brachten, bliebe selbst die übrigens nur halbgültige Ausnahme unerklärlich.

Das tiefere Problem, an dessen Inangriffnahme und ernstere Wiederbelebung der Kantische Name trotz aller dabei zum Vorschein gekommenen Unzulänglichkeit und Verschultheit in der

Geschichte solange geknüpft bleiben wird, als man überhaupt Erinnerungen an Derartiges cultivirt, ist die Frage nach den Schwierigkeiten, die sich im Begriff von dem räumlichen und zeitlichen Dasein der Welt vermöge der beigesellten Unendlichkeitsvorstellungen einfinden. Seine ernstliche, wenn auch im Dienste eines verhaltenen Mysticismus vollzogene Fragestellung in dieser Richtung, aber nicht irgend eine in der Hauptsache unzweideutige oder haltbare Lösung, ist das hier von der völlig unbefangen gestalteten Prüfung anzuerkennende Verdienst des Königsberger Professors. Im Uebrigen hat er eben auch ein Rubrikenwerk von hier und da brauchbaren Gedanken und einen Ideenkreis aufzuweisen gehabt, dessen Physionomie und Haltung zwar nicht nach derjenigen der grössten Denkernaturen aussieht, aber doch nach Beseitigung des darin angehäuften Schulstaubes immerhin als Zeugniss für eine mit seltener Schärfe verbundene, wenn auch noch viel Dunkel und Durcheinander bergende Tiefe gelten mag. Von den Ursachen aber, durch welche die Ueberschätzung Kants in Deutschland ursprünglich und wiederum jetzt eingetreten ist, werden wir Rechenschaft geben, sobald wir von der Person und ihren Unternehmungen hinreichend gehandelt haben.

2. Immanuel Kant (1724—1804) aus Königsberg, Sohn eines Sattlers und in einer streng religiösen Familienatmosphäre erzogen, empfing seine Vorbildung auf dem Fridericianum, einem Gymnasium seiner Vaterstadt. Die letztere ist nicht nur der stetige Schauplatz seiner Thätigkeit sondern auch derjenige Ort geblieben, von welchem er sich niemals weit entfernt hat. An der dortigen Universität studirte er sehr jung Theologie, richtete sich aber später auf die Laufbahn eines akademischen Lehrers und zwar in einer Richtung ein, welche mit seiner Liebe zu mathematischen und naturwissenschaftlichen Nebenbeschäftigungen verträglich war. Ungefähr ein Jahrzehnt hindurch bestand seine Existenz in der Ausübung der Verrichtungen eines Hauslehrers. Alsdann begann er im 31. Lebensjahr seine Thätigkeit als Privatdocent an der Königsberger Universität. Erst nach 15 Jahren und nachdem er sich mehrmals ohne Erfolg um eine Professur beworben hatte, wurde er befördert. Er wirkte als Professor bis in sein 74. Jahr und starb 6 Jahr später nach allmäliger Abnahme seiner Geisteskräfte an Altersschwäche.

Sein äusseres Leben ist, wie man sieht, sehr einförmig ab-

gelaufen. Seine Entwicklung und seine besten Leistungen fielen noch in die Regierungszeit Friedrichs des Grossen. Das Jahrzehnt, welches dem Tode des freidenkenden Königs folgte, war nicht in gleicher Weise günstig. Die volle metaphysische Energie des Kantischen Geistes hatte ihren Höhepunkt mit der 1781 erfolgten Herausgabe der „Kritik der reinen Vernunft" erreicht. Das Weitere war theils Copie theils Ausführung nach der schwächeren Seite hin. Aeusserlich wirkten auch bald die veränderten Regierungsverhältnisse entmuthigend auf den ängstlich besorgten und ruheliebenden alten Mann, der bei dem Tode Friedrichs II schon im 63. Jahre stand und eine die Verstandeskräfte aufreibende Thätigkeit hinter sich hatte. Das metaphysische Nachdenken in derjenigen Richtung, in welcher Kant seine grössten Anstrengungen gemacht hatte, war geeignet gewesen, nicht nur die besten Gehirnkräfte zu consumiren, sondern hatte auch auf Kosten jeder andern Entwicklung vor sich gehen müssen. Die Ausbildung irgend eines Zugs von Heroismus hatte nie in dem Charakter der Kantischen Bestrebungen gelegen, und dem Königsberger Professor fehlte die Neigung, in seinem Alter die gewohnten Verhältnisse auf das Spiel zu setzen. Ein sehr unschuldiges Buch, welches selbst schon für die entschiedene Abnahme des bessern Geistes Zeugniss ablegt, die „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft", wurde 1794 die Veranlassung zu einem speciellen königlichen Befehl, durch welchen der Philosoph genöthigt wurde, auf Vorträge über den fraglichen Gegenstand zu verzichten und eine Erklärung abzugeben, dass er sich fernerhin aller die Religion gefährdenden Thätigkeit enthalten wolle.

3. Individuell hat Kant stets eine grosse Abneigung bekundet, den Kreis, in welchem er sich bewegte, zu verlassen. Berufungen nach fremden Universitäten hat er abgelehnt, und die Thatsache, dass er nicht einmal Danzig kennen lernte, ist sicherlich auf seine eigne Vorliebe für äusserliche Gleichförmigkeit und Ruhe des Lebens zu setzen. Sein Geist war so sehr nach Innen gewendet, dass er selbst für die Kenntniss der Aussenwelt keines eignen Sehens zu bedürfen glaubte. Das überwiegende Interesse war bei ihm, aller naturwissenschaftlichen Studien ungeachtet, auf die Innenwelt gerichtet. Unter pietistischen Familieneindrücken aufgewachsen, am Gymnasium und auf der Universität nicht ohne Beziehung zu ähnlichen Einflüssen, dennoch aber von

den die Zeit bewegenden Aufschlüssen über das mechanische Natursystem berührt und frühzeitig zur Beschäftigung mit den Newtonschen Ideen angeregt, hatte er in seinem Geist die entlegensten und widersprechendsten Antriebe, so gut es gehen wollte, auszugleichen.

Diese Aufgabe war für ihn um so schwieriger, als er von der bürgerlich rechtschaffenen, wenn auch strenggläubigen Erziehung her einen gewissen Sinn für Ehrlichkeit überkommen und nun die Aufgabe hatte, schriftstellerisch das Unverträgliche, nämlich die Annahme einer übersinnlichen Welt mit der neu gestärkten naturwissenschaftlichen Denkweise zu vereinigen. Der Grundsatz oder vielmehr die doch nur zu einer äusserlich formellen Wahrhaftigkeit zureichende Schablone, die seinen besondern Ruf von philosophischer Gewissenhaftigkeit begründet hat, bestand darin, zwar nicht immer Alles und die ganze Wahrheit, aber doch auch Nichts zu sagen, wovon er nicht überzeugt zu sein glaubte. Mit einem solchen Verfahren konnten nun Hintergedanken sehr wohl bestehen, und diese sind auch in der That und zwar aus einem doppelten Grunde vorhanden gewesen. Erstens nöthigte die Bedrückung durch das Amt und durch die universitäre Luft manche Beschränkung und Verschweigung auf, und zweitens war der durch den Anstrich nüchterner und trockner Schreibmanier unscheinbarer gemachte Mysticismus ein Grund von theils sich selbst, theils unwillkürlich Andere täuschenden Zweideutigkeiten und von Schwankungen, in denen sich verrieth, dass der Autor oft selbst nicht wusste, was er wollte oder meinte, während er sich bemühte, seine Auslassungen für sich und seine Leser als übereinstimmend darzustellen. Die mystische Unterströmung im Laufe der Kantischen Gedanken und der Umstand, dass der Philosoph namentlich auf moralisch mystische Conceptionen wie auf einen abseits geborgenen Compass blickte, ist eine Thatsache, von der sich der feinere Kenner mystischer Ausgangspunkte bei aufmerksamer Lesung sehr bald überzeugen kann, die aber dennoch der bisherigen befangenen Weise, die Kantischen Leistungen zu betrachten, entgangen ist. Nun kann man aber weder den Grad von Klarheit, Bestimmtheit und verstandesmässiger Wahrheit, dessen die Kantischen Auslassungen fähig waren, noch die gegentheiligen Eigenschaften derselben gehörig würdigen, wenn man nicht erwägt, wie die Person im Kampfe mit innern und äussern Hemmungen und unter der störenden

Ablenkung vorgefasster, vermeintlich hochmoralischer Religionszwecke unvermeidlich zu Unsicherheiten und Mehrdeutigkeiten getrieben wurde. Hiezu stimmt auch vollkommen, dass er, obwohl bereits einige vierzig Jahre alt, noch vermochte, über den gelehrten Schwedischen Visionär Swedenborg, in dessen mystificirende Lectüre er sich aus eigner Neigung nach einem für den sparsamen Mann ziemlich erheblichen Buchkostenaufwand hoffnungsvoll eingelassen hatte, anonym einen Aufsatz herauszugeben, in welchem zwar einige Enttäuschung, aber doch auch der Punkt der Verwandtschaft sichtbar wurde. Der Titel desselben „Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik" ist bezeichnend genug und muss heute leider als Andeutung der Schicksale gelten, denen das Kantische Denken in der vermeintlichen „Kritik der reinen Vernunft" und noch mehr die weitere Deutsche Speculationsmetaphysik anheimgefallen ist. Jener religiöse Sectenstifter, der seine Halucinationen als Verkehr mit der Geisterwelt deutete, gehört zu den Vätern des heutigen Spiritismus, und der Spiritualismus der Philosophie ist, strenggenommen, nur als eine metaphysische Verblassung des eigentlichen und volksmässig abergläubischen Spiritismus anzusehen. Ohne Beachtung dieses bisher unverstandenen Sachverhalts muss der Kern der Kantischen Unternehmung und Alles, was ihr bei Späteren an metaphysischen Ungeheuerlichkeiten folgte, ein Räthsel bleiben, und jeder Versuch, Kants Theorien im Sinne einer reinen Rationalität auszulegen, zu Täuschungen über Sinn und Werth ihres Hauptinhalts veranlassen.

4. Von der innern Entwicklung des Kantischen Denkens weiss man nicht viel mehr, als was sich aus seinen Schriften selbst ergiebt. Erst spät hat sein Philosophiren diejenige Wendung erhalten, welche man gewöhnlich als den Uebergang zum Kriticismus bezeichnet. Eine ganz unzweideutige und umfangreichere Kundgebung ist für diesen neuen Standpunkt erst die „Kritik der reinen Vernunft" (Riga 1781). Indessen mag die Einleitung der sogenannten kritischen Gedankenrichtung etwa schon ein Dutzend Jahre früher stattgefunden haben. In den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik" (1783) hat Kant selbst in der Vorrede mitgetheilt, dass Humes Kritik des Causalitätsbegriffs ihn aus den alten Gewohnheiten aufgerüttelt habe. Er sagt wörtlich: „Ich gestehe frei, die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den

dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab."

Bei der Herausgabe der Kritik der reinen Vernunft war Kant bereits 57 Jahr alt. Indessen hatte er schon früh zu schriftstellern angefangen. Jedoch ist erst diejenige Arbeit hier nennenswerth, welche er zu gleicher Zeit mit dem Antritt seiner Docentenlaufbahn, also im 31. Jahre, als eine Frucht seiner Studien an Newton anonym veröffentlichte. Es ist dies die „Naturgeschichte des Himmels" (1755), in welcher er die berühmte Hypothese entwickelte, dass nicht nur das Sonnensystem sondern überhaupt das ganze Weltsystem der Himmelskörper aus einem Urzustande gasförmiger Zerstreuung der Materie, vermittelst der Anziehung und der auf gegenseitiger Hinderung beruhenden, seitlichen Abweichung der Theilchen, zu seinem späteren Zustande gelangt sei. Auch findet sich in dieser Schrift eine Hinweisung darauf, dass jenseit des Saturn noch Planeten existiren müssten. Der Grund aber, aus welchem der Philosoph letzteren, durch die späteren Entdeckungen und zwar zunächst durch Herschels Auffindung des Uranus bestätigten Schluss gezogen hatte, war nur eine schweifende Analogie bezüglich der Ausfüllung einer Lücke in der Reihe der Excentricitäten und daher falsch gewesen. Ueberhaupt ist diese Arbeit Kants bis heute fast immer überschätzt und sowohl in ihren physikalischen als philosophischen Schwächen erst ernstlich in meiner Geschichte der Principien der Mechanik gekennzeichnet worden.

Nach der Kritik der reinen Vernunft werden gewöhnlich die beiden andern Kritiken, nämlich die „Kritik der praktischen Vernunft" (1788) und die „Kritik der Urtheilskraft" (1790) als Hauptschriften zweiten Ranges angesehen. Für das leichtere Verständniss der Grundlagen des ganzen Systems sind jedoch die schon erwähnten Prolegomena fast unentbehrlich. Sie waren eine Vertheidigungsschrift, die ein paar Jahre nach der ersten Herausgabe der Kritik der reinen Vernunft erschien und in einem gewissen Maass die Entstehungsgründe einiger Anschauungen des Systems darlegte. Die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" (1786) sind insofern eine sehr wichtige Schrift, als sie eine unabsichtliche Selbstkritik desjenigen enthalten, was der Verfasser in der Kritik der reinen Vernunft über die Causalität aufgestellt hatte. Dagegen sei auf die „Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre" (1797) als auf eine der letzten und

schwächsten Arbeiten hingewiesen. Die Kritik der reinen Vernunft erlebte nach sechs Jahren (1787) eine zweite Auflage, welche mit einer neuen, in der Haltung gegen die frühere nicht unerheblich abweichenden Vorrede und ausserdem auch mit Aenderungen versehen ist, in denen ein Schopenhauer das Preisgeben der ursprünglichen Grundanschauung und einen durch Altersschwäche und aus Furcht vor dem Verlust der Professur angetretenen Rückzug erblickt hat, während in Wahrheit die rückläufigen Schwankungen und Zweideutigkeiten nur greller hervortraten. Ueberdies ist an jener zweiten Vorrede interessant, dass in ihr ein Ausspruch vorkommt, den man bei der Prüfung des Kantischen Systems nie aus der Erinnerung verlieren sollte. Der Philosoph schrieb nämlich, was man nicht genug wiederholen kann: „Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, das ist das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist."

5. Der Kantische Gedankenkreis hat zwei Angelpunkte, und hieraus erklärt sich der Mangel an Uebereinstimmung, der in der zweiten Auflage des Hauptwerks zwar weit greifbarer, aber nicht erst mit ihr zu Tage getreten ist. Was der Körper mit zwei Schwerpunkten für die Mechanik, das ist für die Philosophie ein System, welches von zweierlei miteinander unvereinbaren Antrieben gestaltet worden ist. Ein derartiger Widerspruch ist nun die Welt- und Lebensvorstellung Kants, wenn sie als ein Ganzes genommen wird. Das was Kant selbst seinen transcendentalen oder noch lieber seinen kritischen Idealismus genannt wissen wollte, und wofür man auch wohl in einem sehr engen und gegenwärtig irreleitenden Sinne des Worts den besondern Schul- und Kunstausdruck Kriticismus ohne weitern Zusatz gebraucht hat, — dieser specielle Systembegriff ist es nicht, an was man zu denken hat, wenn im Zusammenhange unserer Darstellung vom philosophischen Kriticismus im Allgemeinen die Rede ist. Jene Beschränkung würde gar nicht erlaubt haben, von einem Englischen Kriticismus zu reden und die Philosophien Lockes und Humes aus dem Gesichtspunkt ihres kritischen Bestandtheils zu betrachten. Wir bemerken daher ausdrücklich, dass wir stets von Verstandeskritik und nicht in dem bei Kant üblichen Sinne von Vernunftkritik geredet haben. Diese Vernunftkritik ist eine

Halbskepsis, die sich mit dem Verstand dadurch abzufinden glaubt, dass sie demselben ein Gebiet beschränkter Geltung anweist, während sie ihm in absoluter Beziehung kein endgültiges Urtheil über die Dinge zugesteht und ihn nach dieser Seite hin sich durch eine Art Selbstaufhebung mattsetzen lässt.

Von den erwähnten zwei Schwerpunkten kann selbstverständlich nur der eine in natürlicher Weise wirksam gewesen sein, und es muss der andere den Charakter einer Fiction gehabt haben. Es befand sich nun in der That unser Denker nur insofern auf einem einigermaassen kritischen Wege, als er positiv für die Tragweite und Sicherheit des Verstandesgebrauchs eintrat und die Widersprüche zu entfernen suchte, durch die sich das Denkvermögen gehemmt und in Verlegenheit gesetzt finden kann. Dagegen bewegte er sich in einer ganz entgegengesetzten Richtung, indem er unsern Geistesfähigkeiten zu Gunsten seines moralischen Glaubens eine unnatürliche Grenze setzen wollte und seine Kritik als eine Art wissenschaftlicher „Polizei" empfahl, welche die vermeinten Anmaassungen des Verstandes in Zucht und Gehorsam niederhalten sollte. Allerdings hat diese Polizei auch die dogmatischen Ausgeburten einer gröber phantastischen Metaphysik treffen sollen; allein diese Seite der Sache darf uns nicht hindern, auch die Rückseite der Medaille zu betrachten. Jene zweiflerische Haltung, die den Verstand an seiner natürlichen Machtentwicklung hindern möchte, und die ihm einen Verzicht auf sich selbst und seine unbedingte Geltung zumuthet, wird nur von denen nicht erkannt werden, deren Vorurtheile und Interessen stärker sind, als dass sie eine unbefangene Würdigung des Kantischen Gedankenkreises zuliessen. Es sind nicht erst die Bestrebungen der spätern Zeit gewesen, die dem Verstande in seiner entscheidenden Thätigkeit auf sich selbst zu verzichten zugemuthet haben, — es ist vielmehr schon der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft als der Urheber einer Wendung anzusehen, durch welche nichts Geringeres gefordert wird, als dass der theoretische Verstand ein Saltomortale in die Arme jenes erdichteten Etwas machen solle, welches von Kant als praktische Vernunft bezeichnet wird und in Wahrheit nichts als ein Geschöpf seines moralischen Mysticismus ist. Dieser tödtliche Sprung, durch den der Verstand einfürallemal abtreten und der sogenannten praktischen Vernunft die metaphysische Arena überlassen soll, ist eine der naivsten Zumuthungen, die jemals an

Männer gerichtet werden konnte, bei denen dialektische Fähigkeit vorausgesetzt wurde. Aber freilich setzte Kant auch zugleich die analogen Vorurtheile voraus, unter deren Einfluss er selbst gedacht und geschrieben hatte. Auch ist seine Annahme in dieser Beziehung nicht irrthümlich gewesen. Die ganze nächste Gestaltung der Deutschen Philosophie hat die Wahlverwandtschaft zu diesem schwächsten Punkt nur allzu deutlich bekundet.

6. Man orientirt sich über einen Philosophen am leichtesten, wenn man aufzufinden vermag, was er mit seinen Bemühungen eigentlich gewollt habe. Kennen wir seinen Zweck, so wissen wir zwar oft noch nicht das Beste; denn letzteres wird sehr häufig gar nicht in der bewussten Absicht gelegen haben, sondern den unwillkürlichen Nebenwirkungen der Natur zu danken sein. Kant dachte sich nun als die eigentliche Aufgabe der Philosophie die Sicherstellung des Glaubens an einen vergeltenden Gott, an eine metaphysische Zauberfreiheit und an eine Seelenunsterblichkeit.

Die Art, wie unser Denker auf das vorgesteckte Ziel hinsteuerte, bekundet sich in einem höchst merkwürdigen Schlusse. Wenn es sich ausmachen lässt, dass die theoretischen Kräfte des Geistes nicht im Stande sind, sei es für, sei es wider jene drei Ideen etwas festzustellen, so bleibt der Glaube an dieselben in seinem bisherigen Besitzstande. Alles was man früher als eine verstandesmässige Bürgschaft dafür angesehen hatte, dass dem Begriff eines Gottes auch wirklich ein solcher Gegenstand entspreche, oder dass die Idee der metaphysischen Freiheit keine leere Einbildung sei, — dies Alles wird von Kant allerdings als hinfällig und täuschend gekennzeichnet. Nach ihm ist das Dasein eines Gottes eine blosse Möglichkeit und zwar eine rein negative Möglichkeit, d. h. eine solche, deren positive Vorstellung ebensowenig als diejenige der metaphysischen Freiheit näher angegeben werden kann. Mit verdienstlicher Gewissenhaftigkeit erinnert uns der Philosoph noch ausdrücklich daran, dass er nichts weiter bewiesen habe, als dass die metaphysische Freiheit nicht undenkbar sei, und er verwahrt sich gegen die Unterstellung, als sei positiv auch nur das Geringste von der Art ihrer Möglichkeit nachgewiesen. Es ist also das leere Reich der rein negativen Möglichkeiten, welches durch die fragliche Wendung offenzuhalten beabsichtigt war. Wie dieses transcendentale Gebiet aber verstanden werden sollte, mag man daraus schliessen, dass in demselben auch die Möglichkeit einer andern Auffassung der Dinge

als in den Formen von Raum und Zeit für denkbar erachtet wurde. Der Bezirk dieser völlig leeren negativen Möglichkeiten ist also genau derjenige, in welchem auch ältere Lieblingsbegriffe unseres Denkers, z. B. ein Raum mit mehr als drei Dimensionen, ihre Zufluchtsstätte zu suchen hatten. Eben dahin sollte sich nun auch der Besitzstand des Glaubens flüchten. Sehen wir näher zu, in welcher besondern Gestalt dieser Besitz, auf den Kant in ausdrücklich juristischen Gleichnissen hinwies, im Zusammenhang des Systems vorgeführt wurde.

Hätte nach Kants Voraussetzung der menschliche Verstand die Fähigkeit, die Unhaltbarkeit der erwähnten drei Vorstellungen ausser Frage zu stellen, so könnten sie auch in der Philosophie nicht mehr positiv in Frage kommen. Allein der Verstand soll sich selbst die Waage halten und zwar nicht in Folge der gewöhnlichen, gegen ihn gerichteten Skepsis, sondern vermöge einer neuen Art von kryptoskeptischer Selbstbeschränkung oder vielmehr Selbstverschneidung, die recht eigentlich als der Hauptbestandtheil der kritischen Methode empfohlen wird.

Die Existenz eines von der Erfahrung unabhängigen theoretischen Verstandes ist von Kant in seinem Hauptwerk als ein Gegenstand angesehen worden, welcher die sorgfältigsten kritischen Nachweisungen erfordere. Dagegen hat es der Philosoph von vornherein abgelehnt, die Existenz einer reinen praktischen Vernunft kritisch darzuthun. Das Vorhandensein einer „reinen Moral“ galt ihm nämlich für eine ebensowenig bestreitbare Thatsache, als im theoretischen Gebiet die Existenz einer reinen Mathematik, deren Wahrheiten durch Erfahrung weder bestätigt noch widerlegt werden können. Andernfalls würde er, wie er richtig ausführt, nicht eine Kritik der praktischen, sondern der reinen praktischen Vernunft haben liefern müssen. Der Umstand, dass er hierauf verzichten zu können meinte, ist die Achillesferse seines Gesammtsystems geworden. Seine Voraussetzung einer Triebfeder des menschlichen Handelns, die nicht blos übersinnlich sein, sondern im strengsten Sinne des Worts über der Natur stehen soll, ist der Anknüpfungspunkt für sein ganzes metaphysisches Glaubenssystem. In dieser Triebfeder berührt sich seine doppelseitige Welt, die er stets in eine sogenannte Sinnenwelt und in ein intelligibles, mystisch gedachtes Reich zerfallen lässt. Das, was er das Intelligible nennt, und wovon wir auch unter dem Namen eines „Dinges an sich“ oder Noumenon zu reden haben

werden, ist nicht ein klarer und unzweideutiger Verstandesbegriff, sondern erinnert durch die Sache wie durch den Namen an neuplatonisirende Vorstellungsarten.

Der Gegensatz einer Sinnenwelt und einer Geisterwelt leidet bei Kant an einer sehr begreiflichen Unbestimmtheit der Begriffsfassung. Seine verstandesmässige Richtung hinderte ihn, in der bekannten grob sinnlichen Weise ein besonderes Geisterreich auf spiritistisch ungenirte Art vorauszusetzen. Dennoch konnte er aber einer phantasiemässigen Fassung des Gegenstandes sich keineswegs entziehen. Die einzige Art, die betreffenden Vorstellungen mit einem gewissen Maass von Verstandeskritik zu vereinbaren, blieb daher eine Wendung, die man als vorherrschend negativen Mysticismus bezeichnen muss. In dem als unbegreiflich Angesehenen ist natürlicherweise für den Verstand von vornherein lauter Dunkelheit, und wo man dieses Gebiet dennoch berührt, wird das an der Grenze waltende Zwielicht nicht überraschen können. Es wird also hiedurch möglich sein, ein Asyl für Ideen zu schaffen, welche vor dem Verstande bereits bis in die letzten Positionen zurückgewichen sind. Die Grenzen des Verstandesreichs werden daher überschritten, und es wird der Mensch zu einem Doppelwesen gemacht, welches in der einen Hinsicht der Sinnen- und Verstandeswelt angehört, in der andern aber als Bürger eines Geisterreichs eine Rolle spielt. Erinnern wir uns bei diesen Conceptionen Swedenborgs und der „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik.“

Eine Kantische Lieblingsvorstellung ist die mystisch moralische Körperschaft (corpus mysticum morale), in welcher alle Wesen ihren Zusammenhang haben sollen, und auf welche in der Kritik der reinen Vernunft ausdrücklich hingewiesen wird. Dieser mystischen moralischen Corporation gehört der Mensch an, insofern er nicht blos Erscheinung, sondern ein Noumenon oder, mit andern Worten, etwas an sich Existirendes ist. Ja sogar nimmt der Kantische Glaube offenbar an, dass jenes mystisch moralische Sein grade das repräsentire, was abgesehen von der blossen Erscheinungsform allein und ausschliesslich die höchste Art von Wirklichkeit habe. Es soll die Macht des in uns waltenden moralischen Princips über die Natur und deren Gesetzmässigkeit übergreifen, und nur insofern es einen solchen supranaturalistischen Antrieb in uns giebt, befinden wir uns in Beziehungen zu einem Geisterreich und zu einer höheren Welt,

die nicht im Mindesten als Metapher oder Allegorie zu denken ist.

7. Das Studium des Kosmos und seiner Gesetze war in dem Königsberger Denker ursprünglich derjenige Bestandtheil seiner Bestrebungen gewesen, der ihn etwas nach der wahrhaft kritischen und verstandesmässigen Seite gezogen hatte. Jene bessern, wenn auch nicht ungemischten Anschauungen, die sich an das Denken über das Weltsystem anknüpften, vertraten den verhältnissmässig klareren Theil seiner Philosophie. Ehe wir uns jedoch mit dieser helleren und erfolgreicheren Seite des Kantischen Geistes specieller beschäftigen, müssen wir erst noch den völlig imaginären Pol seiner Bestrebungen sichtbar machen. Das moralische Princip, welches, unserer eben beigebrachten Kennzeichnung gemäss, ein an sich selbst durchaus mystisches ist, hat hinsichtlich des Gegenstandes, auf den es sich richten soll, und bezüglich des Sinnes, den es für die besondern Handlungen anzunehmen hat, eine ganz verstandesmässig aussehende und anscheinend von jeder metaphysischen Imagination freie Fassung erhalten. Seine Formulirung ist der allbekannte „kategorische Imperativ". Der letztere ist, wie schon der Ausdruck besagt, ein unbedingter Befehl oder Antrieb. Mit Recht wird er allen hypothetischen Imperativen entgegengestellt. Alle Moralprincipien, welche nur bedingterweise, z. B. insofern Jemand sein eignes Glück wolle, aufgestellt werden, sind ganz unzulänglich, ein edleres Verhalten des Menschen gegen den Menschen zu begründen. In der Kritik derartiger Standpunkte, die auf nichts als auf bedingte Vorschriften als letzte Moralprincipien hinweisen, hatte Kant völlig Recht. Wo der Theoretiker der Moral seine obersten Grundsätze an ein Wenn knüpft und z. B. sagt: Wenn du dies oder das, etwa Glückseligkeit, Gleichgewicht des Gemüths u. dgl. erreichen willst, so musst du auch in dieser oder jener Art handeln; — wo also die maassgebenden Vorschriften auch in letzter Instanz nur in der Gestalt eines selbst bedingten Gesetzes auftreten, welches von dem Belieben des Individuums abhängig gemacht wird, da ist weder an eine Erklärung noch an eine Regelung der höchsten Gattung moralischer Beziehungen zu denken. Die kategorische Form und die unbedingte Verbindlichkeit sind daher unentbehrliche Erfordernisse eines die höhere und edlere Gattung der Moral stützenden Princips. Bis zu diesem Punkt muss eine kritische Geschichte der Philosophie einen grossen Vorzug der neuen

Auffassung anerkennen. Insoweit es sich um die individuelle Moral der höchsten Gattung handelte, hatten die Philosophen der neuern Zeit buchstäblich gar nichts geleistet und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sie sich nicht einmal die bezügliche Frage zu stellen im Stande gewesen waren. Der Englische Kriticismus hatte zwar auch in der allgemeinen Moral negativ und positiv etwas vor sich gebracht; aber die Wegräumung von Einbildungen war ebensowenig genügend, als ein blos politisches und sociales Raisonnement. In der Hauptsache waren die neuern Denker grade in der Moral nicht über die verschiedenen, schon in der Griechischen Philosophie vertretenen Stellungnahmen hinausgekommen, wohl aber häufig genug hinter denselben zurückgeblieben. Die einzige Erscheinung von erheblicher Originalität, nämlich Spinozas Theorie der Leidenschaften, lag in einer ganz andern Richtung, und im Ganzen war die Spinozische Ethik von der nicht egoistischen Gattung mit ihrem blossen Machtcultus soweit als möglich entfernt geblieben.

Soweit also mit dem kategorischen Imperativ nur derjenige Standpunkt verneint wird, der da glaubt, in den Zwecken eines einzelnen Subjects die Bürgschaft aller Moralität suchen zu müssen, enthält er schon durch seine blosse Form eine haltbare Wahrheit. Dies ist aber auch Alles, was einem Kant auf dem Gebiet der Moral als Verdienst angerechnet werden darf. Im Uebrigen ist sein kategorischer Imperativ nicht blos nach der mystischen sondern auch nach der rationellen Seite hin verfehlt, ja, wie schon gesagt, eine blosse Erdichtung. Die Voraussetzung, dass er überhaupt existire, ist eine mystische Hypothese. Der Inhalt aber, der ihm gegeben wird, ist eine Formel mit einem, sich bei näherer Betrachtung als völlig unbekannt erweisenden Element. Man soll in jedem Fall nach einem Grundsatz handeln, welcher so beschaffen ist, dass seine allgemeine Befolgung möglich sei. Bei dieser Vorschrift ist vorausgesetzt, dass alles Handeln nach einem als allgemeine Regel formulirbaren Satze erfolge. Für jede einzelne That soll eine Maxime, d. h. eine Verhaltungsregel aufgesucht werden können, und nur insofern es sich denken lässt, dass diese Maxime die Regel für Jedermann bilden könnte, soll sie Gültigkeit haben und dem kategorischen Imperativ entsprechen. Der letztere ist mithin in Rücksicht auf die Praxis ein Blankett, welches erst ausgefüllt werden muss. Das Schema ist zwar gegeben; die blosse Form zur moralischen Erkenntniss

ist verzeichnet; allein das Prüfungsmittel, welches zwischen dem Schlimmen und Guten unterscheiden soll, ist ein Begriff, in welchem sich ebensogut Alles als Nichts fassen lässt. Wie muss etwas beschaffen sein, damit es als allgemeine Regel gedacht werden könne? Dies ist eine Frage und keine Lösung; dennoch wird ihre Beantwortung als ganz untergeordnet behandelt. Der mystische Hintergedanke ist freilich unverkennbar und giebt den Anknüpfungspunkt für die private Beseitigung der Verlegenheit ab. Die Glieder der mystisch moralischen Corporation dürfen einander nicht verletzen. Jedoch dieser Begriff der moralischen Verletzung würde selbst dann etwas erst durch die Theorie zu Bestimmendes sein, wenn er nicht mystisch sondern erfahrungsgemäss gedacht wäre. In diesem Fall würde nämlich erst festgestellt werden müssen, was als moralische Verletzung zu qualificiren und anzuerkennen wäre. Um also einer sich im Kreise drehenden Selbsttäuschung zu entgehen, müsste man eine Theorie der moralischen Verletzungen haben, ehe man irgend etwas über die Eigenschaften auszusprechen vermöchte, durch welche sich bestimmte Grundsätze zu einer allgemeinen Befolgung eignen. Abgesehen hievon und blos im Hinblick auf die thatsächliche Möglichkeit des Bestehens der moralischen Welt ist aber ein gewaltiger Spielraum verstattet, den die Menschengeschichte in der verschiedenartigsten Weise ausgefüllt hat. Die Dinge bestehen auch dann, wenn der allgemeinen Regel nach lauter corrumpirte Grundsätze maassgebend sind, und umgekehrt würde es, wenn wir das andere freilich nur imaginäre Extrem vorzustellen suchen, eine wunderliche Welt geben, wenn Jedermann nach Schablonen handelte, die für Jedermann passen. Der Begriff solcher Art von Regeln ist, wenn er streng genommen wird, gegenstandlos; wird er aber mit den nöthigen Einschränkungen gedacht, so lässt er sich nur erläutern, sobald man weiss, welche Collisionen als unmoralisch durch die Herrschaft bestimmter Grundsätze ausgeschlossen werden sollen. Kant hat aber nicht die mindeste verstandesmässige Rechenschaft über die Idee der moralischen Verletzung gegeben, und ohne die letztere bleibt die Formel des kategorischen Imperativs ein Rahmen ohne Bild; ja noch mehr, sie ist eigentlich eine Anweisung auf Nichts. Wer sie praktisch ernst nehmen wollte, würde dies auch bald erfahren, vorausgesetzt, dass er die erforderliche Fähigkeit zur verstandesmässigen Zergliederung seines eignen Wollens und Wissens besässe.

Wir können das Princip des kategorischen Imperativs noch in einem zweiten illusorischen Versuch, nämlich in der Begründung eines Naturrechts antreffen. Jedoch müssen wir für die Hauptsache den Umstand im Auge behalten, dass jener unbedingte Befehl unmittelbar aus dem Reich jener Geisterwelt kommt, welche in Folge einer unabsichtlichen Ironie der Bezeichnung intelligibel heisst, während sie doch am wenigsten intelligibel ist, d. h. nicht verstandesmässig begriffen werden kann und nach Kant nur dem Glauben eine Einsicht verstattet. Bei aller Anerkennung, die man den moralischen Bestrebungen Kants zu zollen hat, wird mithin dennoch die Thatsache entscheiden müssen, dass er den letzten Grund für seine Anschauungen in einem Etwas gesucht hat, dessen Wirklichkeit nicht blos zweifelhaft, sondern ganz und gar nicht nachzuweisen ist. Vom Standpunkt dieses mystischen Etwas sollte sich auch die metaphysische Freiheit ergeben, und wir werden sehen, welche Einflüsse dieser Hintergrund auf die reine Theorie, die ganz ausserhalb des Moralischen liegt, geübt habe.

8. Die eigentliche Verstandeskritik, Erkenntnisstheorie oder wie man sonst die Sache nennen mag, findet sich in dem Hauptwerk und zwar vornehmlich in dessen ersten Partien. Die beiden Abschnitte, welche in der Kantischen Kunstsprache transcendentale Aesthetik und transcendentale Analytik heissen, bilden den Kern der umfangreichen Arbeit. Alles Uebrige besteht nur aus Erörterungen zweiter Ordnung, die allenfalls fehlen könnten, ohne dass von den Hauptgesichtspunkten hiedurch etwas positiv Erhebliches für die Welt verloren wäre. Im Gegentheil ist die Lehre von einer Vernunft im Unterschiede vom Verstande als völlig misslungen zu betrachten, und es würde sogar nützlich gewesen sein, wenn diese am meisten schwankenden Erörterungen von vornherein weggeblieben wären. Allerdings fällt der Schwerpunkt dieser Bemühungen zweiten Ranges in die Abweisung der reinen Vernunft als einer zu positiven metaphysischen Theorien berechtigten Instanz. In dieser Beziehung ist es sichtbar die Vernunft in der Gestalt Wolfischer Schulmetaphysik, was bekämpft und oft an Stelle der allgemeinen logischen Tragweite des Verstandes zum Gegenstand der Prüfung gemacht wird.

Derjenige Begriff, welcher im Kantischen System die Hauptrolle, ja man könnte sagen zwei Hauptrollen gespielt und am meisten von sich reden gemacht hat, ist die Idee der Noumena oder „Dinge an sich“. Diese ganz eigenthümliche Vorstellung

ist von Zeitgenossen und Späteren in der allerverschiedensten Weise aufgefasst und zum Anknüpfungspunkt für ganze Systeme gemacht worden. Die hiebei untergelaufenen Missverständnisse dürfen insofern nicht überraschen, als man sich bei einiger Unbefangenheit leicht überzeugen kann, dass jener Begriff schon als etwas seinem Urheber nicht völlig Klares zur Welt gekommen ist. Er hatte, gleich andern Kantischen Conceptionen, eine verstandesmässige und eine mystische Seite. In einer ähnlichen Weise, wie die Vorstellung vom Transcendentalen und mithin von dem ganzen als Transcendentalphilosophie bezeichneten System eine Zweideutigkeit einschliesst, aus der sich das Schwanken und die Haltungslosigkeiten der Auslassung erklären; — ebenso ist der Begriff von dem, „was die Dinge an sich selbst sein mögen“, doppelseitig und irreführend. Wir kennen bereits die eine Seite desselben durch die Orientirung über den moralischen Mysticismus. Die zweite Seite, welche in der Verstandestheorie fast nur allein sichtbar wird, ist nicht ohne geschichtlich nachweisbare Abkunft.

Man erinnere sich unserer Anführungen über Lockes Unterscheidung der primären und der secundären Eigenschaften und über die Wendung, welche von Hume in eben dieser Beziehung gemacht wurde. Der letztere liess die Beschränkung auf Farben, Töne u. dgl. nicht gelten, sondern zog auch die Ausdehnung sowie überhaupt alle Eigenschaften eines Dinges in den Kreis subjectiver Bestimmungen. Ihm blieb daher für den Begriff eines Dinges nichts weiter übrig als die Vorstellung von einem Etwas überhaupt. Dieses unbestimmte und unbestimmbare Etwas ist nun das Vorbild für die Kantische Conception geworden. Hume meinte, dass selbst der ärgste Skeptiker nicht um den Begriff dieses völlig leeren Gegenstandes werde streiten wollen. Die Erfahrung hat aber gezeigt, dass diejenigen im Recht sind, welche in dem Begriff von diesem Etwas eine logisch hochwichtige Kategorie suchen. Selbst wenn nicht einmal mehr ein eigentliches Ding oder gegenständliches Etwas sondern nur ein logischer Beziehungspunkt für eine zusammengehörige Gruppe von Phänomenen vorausgesetzt wird, so ist diese unumgängliche Voraussetzung zwar scheinbar sehr arm an Inhalt, bleibt aber dennoch derjenige Anhaltspunkt, ohne welchen die Begriffe von Erkenntniss und Wahrheit haltungslos werden und die Weltvorstellungen einer träumerischen Zerfahrenheit anheimfallen.

Kant hat den fraglichen Begriff als eine Grenze gekennzeichnet, über welche das Denken nicht hinauskönne. In dieser negativen Rolle ist die Vorstellung von dem an sich vorhandenen unbekannten Etwas noch am strengsten verstandesmässig geartet, während die Inconsequenz einer positiven Vorstellung desselben, die doch auch nicht fehlte und in den moralischen Rücksichten zum Vorschein kam, zur Häufung unvereinbarer Behauptungen geführt hat. Die besondere Gestalt, welche jener Humesche Begriff bei Kant annahm, beruht nämlich auf dem eigenthümlichen Gegensatz, in und mit welchem er allein einen Sinn hat. Die subjectiven Bestimmungen, d. h. die Bestandtheile des Bewusstseins, sind als solche nichts, was auch ausser einem Bewusstsein als vorhanden ohne Widerspruch gedacht werden könnte. Wie die Farbe aussehen möge, wenn sie nicht gesehen wird, ist eine logisch imaginäre Frage. Wie die Raumvorstellung sich ausnehme, wenn überhaupt nicht angeschaut und räumlich vorgestellt wird, ist ebenfalls eine Frage, die nur mit der Hinweisung auf das Princip des Widerspruchs beantwortet werden kann. Das Subjective, z. B. die Empfindung, kann nicht auch zugleich sein Gegentheil und etwa noch einmal objectiv und ausserhalb seiner selbst vorhanden sein. Was als subjectiv gedacht wird, kann daher auch eben nur in dieser Form einen Sinn haben. Will man es anders denken, so widerspricht man sich. Steht mithin einmal fest, dass irgend etwas subjectiv sei, so ist auch zugleich bewiesen, dass es nur subjectiv sei. Die Tonempfindung ist nur subjectiv, insofern sie als Empfindung gedacht wird und insofern dabei das ausser Frage bleibt, was nicht Empfindung ist. Dieser Fall ist aber nur ein Beispiel, und es gilt das betreffende Verhältniss von jedem Element des gesammten Bewusstseins. Das Denken ist etwas Subjectives und mithin auch etwas nur Subjectives; ausserhalb seiner selbst, d. h. ausserhalb seiner subjectiven Existenz, würde es nicht mehr das sein, als was es concipirt ist. Das an sich Existirende ist mithin das, was jenseit alles Bewusstseins oder, mit andern Worten, als nicht subjectiv vorausgesetzt wird. Es ist also wirklich jene Grenze, an welcher die Sphäre des Subjectiven aufhört.

Der so entwickelte Begriff von dem an sich Vorhandenen, was nie in den Rahmen des Bewusstseins und seiner Welt eingehen kann, ist die strengere Seite in der Kantischen Vorstellungsart. Sie erhält ihre nähere Bestimmung, aber auch zugleich

einen fehlgreifenden Zusatz durch die Lehre von Raum und Zeit. Insofern etwas im Raum oder in der Zeit Gegenstand unseres Bewusstseins wird, heisst es Erscheinung. Der Gegensatz und zugleich der Ergänzungsbegriff für die Erscheinungen ist das Sein der Dinge an sich. Die beiden Begriffe sind von einander unzertrennlich; man kann im Kantischen Sinne nicht von Erscheinungen reden, wenn man den zugehörigen Beziehungsbegriff von Dingen, die abgesehen von den Erscheinungen existiren, fortlassen will. Die eine Conception steht und fällt mit der andern, da beide aus einem gemeinsamen Gesichtspunkt als correlative Vorstellungen entsprungen sind.

Von diesem gemeinsamen Begriff hat sich aber Kant niemals eine zulängliche Rechenschaft gegeben und sich daher auch für Andere über diese Angelegenheit nicht bestimmt und klar ausgelassen. Dieser Mangel hängt mit seiner Fassung des Causalbegriffs zusammen.

9. Vor der Erörterung der hervorstechendsten Lehre Kants, nämlich derjenigen von der sinnenmässigen Auffassung, müssen wir, um alle Elemente für das Verständniss des Transcendentalismus zu gewinnen, zunächst eine weit weniger markirte Systemanschauung kennzeichnen. Der Philosoph wollte diejenigen Thätigkeitsformen des Verstandes auffinden, welche unabhängig von jeglicher Erfahrung maassgebend wären. In demselben Sinne, in welchem es eine reine Mathematik giebt, setzte unser Denker eine reine Verstandeserkenntniss voraus, deren Ergebnisse zu den besondern Thatsachen sich ähnlich verhalten sollten, wie die Sätze der Mathematik zu dem Gebiet der Beobachtung und des Experiments. Es sollte sich also um Einsichten und Gesetze handeln, die durch erfahrungsmässige Feststellungen weder widerlegt noch begründet werden könnten.

Die formale Logik bot ausser der reinen Mathematik das einzige Beispiel von Einsichten dar, welche die verlangte Eigenschaft haben. Kant ging nun auch wirklich in dieser Richtung vor, aber in einer Art und Weise, die, obwohl von der Fähigkeit zu einem feineren Gespinnst Zeugniss ablegend, dennoch die Ursache zu einer scholastischen und fast an die Lullische Kunst erinnernden Willkür und Absonderlichkeit der Schematisirung aller seiner Schriften geworden ist. Schon die Kritik der reinen Vernunft selbst trägt diese unnatürliche Gedankenverfassung fast in allen ihren Theilen an sich.

Der Verstand, sagte sich unser Denker, ist wesentlich Urtheilsvermögen. Seine reinen Formen und Stammfunctionen werden sich daher in den allgemeinen Gestalten der logischen Urtheile bekunden. Diese Gestalten, nahm er weiter an, sind die bekannten Urtheilsformen, von denen die scholastische Logik handelt. Die Urtheilsclassen und das Dutzend Urtheilsformen, die sich mit geringen Abänderungen der Aristotelischen und scholastischen Ueberlieferungen vorführen lassen, werden das ursprüngliche Inventar des Verstandes erschöpfen. Die Begriffe, vermittelst deren in Gestalt dieser Urtheilsformen gedacht wird, werden die Grundbegriffe oder Kategorien sein, welche eine von aller Erfahrung unabhängige Rolle spielen.

Auf diese Weise war der Plan entworfen, der eine Kategorienlehre von der höchsten Tragweite schaffen sollte. Der folgenschwere Mangel der besondern Ausführung eines an sich nicht üblen Gedankens bestand in der Hinnahme der scholastischen Logik. Hätte sich der Kriticismus auf die Logik selbst erstreckt und den Ursprung der rein logischen Erkenntniss untersucht, so würde keine einzige der Kantischen Hauptschriften die Gestalt erhalten haben, durch die sich auch die bessern Gedanken in einen das Bild entstellenden Rahmen gefasst finden. Das System selbst würde zu neun Zehnteln einen andern Inhalt gezeigt und vielleicht auch, soweit es die übrigen Beengungen verstattet hätten, seine Zweiseitigkeit abzulegen vermocht haben. Ausser dem Umstande, dass die Kritik nicht auf die Logik selbst und den Ursprung der rein logischen Einsichten erstreckt wurde, ist aber noch eine zweite Ursache anzuführen, an welcher die Unternehmung gescheitert ist. Anstatt nämlich unmittelbar die eigentlich logischen Einsichten, wie sie sich z. B. in den Gesetzen der Umkehrbarkeit der Urtheile oder in deren Vorbedingungen bekunden, in das Auge zu fassen, hat Kant seine Aufmerksamkeit auf die ganz äusserlichen Formen gerichtet und denselben einen unzutreffenden Sinn beigelegt. So soll das, was die Logiker die Quantität oder den Umfang eines Urtheils nennen, und was man kurzweg als die grössere oder geringere Allgemeinheit bezeichnen kann, den gewöhnlichen Begriff der mathematischen Grösse ergeben. Speciell soll dem particulären Urtheil die Kategorie der Vielheit zugeordnet werden. Allein die Quantität der Urtheile ist selbst ein specieller Anwendungsfall der allgemeinen Grössenvorstellung auf die Unterordnungsverhältnisse der Begriffe.

An den Unterschied der Bejahung und Verneinung in den Urtheilen, d. h. an die sogenannte Qualität der letzteren, wird die metaphysische Kategorie der Qualität geknüpft. Speciell wird aus der Bejahung im bejahenden Urtheil ein Stammbegriff des Verstandes gemacht, der den Namen Realität erhält. Möglichkeit und Nothwendigkeit sowie noch ein zweiter Begriff der Wirklichkeit ergeben sich aus der sogenannten Modalität der Urtheilsformen, welche darin besteht, dass sie entweder problematisch oder apodiktisch oder aber einfach behauptend (assertorisch) sind.

Der einfache Gegensatz von Bejahung und Verneinung wird noch durch das sogenannte unendliche Urtheil bereichert, und es wird überhaupt dafür gesorgt, dass die Urtheils- und Kategorientafel ein volles Dutzend Posten in der äusserlich symmetrischen Gestalt von vier Triaden enthalte. Die letzteren sollen sogar mehr als blosse Triaden, nämlich eine Art von Trinitäten sein, indem die dritte Kategorie als Vereinigungsmittel der beiden andern gedacht wird. Hiedurch entsteht so zu sagen eine Dreieinigkeit, deren Auffindung später von einem Hegel als „Dreifachheit der Momente" besonders hervorgehoben wurde. Wer nun bei diesen Proceduren nicht sofort ein zugleich spielendes und sich selbst logisch mystificirendes Verhalten erkennt, der möchte allerdings in Gefahr gerathen, auch noch andern logischen Illusionen des Systems anheimzufallen. Wer jedoch tiefer eindringt, wird bald wissen, dass die äusserliche Symmetrie der Kategorientafel mit den innerlich schiefen und verworrenen Beziehungen der Begriffe gewaltig contrastirt. Erstens sind die Urtheilsformen durch die Ergänzungen dem Bereich der Einfachheit eines natürlichen zweigliedrigen Gegensatzes künstlich entzogen, und zweitens sind die Begriffe gar nicht gehörige Deckungen jener Formen. So ist z. B. der Gegensatz von Bejahung und Verneinung von einer solchen Allgemeinheit, dass man ihn gar nicht auf das Feld der positiven und negativen Vorstellungen einschränken darf.

Uebrigens hat sich Kant in der Handhabung des fraglichen Dutzend Kategorien für den Kenner greifbar genug blossgestellt, und wir müssen ihm für diese Aufrichtigkeit dankbar sein. Er freut sich über die schönen Eigenschaften der Kategorientafel wie über Etwas, was ein tiefes Geheimniss einschliesse. Er steht vor seinem Geschöpf wie vor dem endlich entdeckten Stein der Weisen. Er operirt mit dieser viergliedrigen Zwölfheit in einer

Weise, welche an die heilige Tetraktys der Pythagoreer erinnert. Er opfert seinem Götzen die besten Einsichten, indem er sie entstellt und mit den Erzeugnissen einer spielenden Laune vermischt. Seine ganze Naturphilosophie ist ein Gespinnst dieser Art, und in der Metaphysik selbst ist das Schnörkelhafte, von welchem die Ausführung der besten Ideen nicht verschont geblieben ist, jenem falschen Kategorientypus zuzuschreiben. Für diejenigen, welche den Mysticismus im Gebiet der reinen Mathematik kennen, liegt in dem Kantischen Verhalten etwas Entsprechendes klar zu Tage. Der rationelle Formalismus hat sich in der Kategoriengruppe und deren Gebrauch mit dem mystischen Verhalten innig berührt.

10. Eine der zwölf Kategorien ist die Causalität. Sie wird der hypothetischen Urtheilsform zugeordnet. Eine Verbindung von zwei Begriffen kann entweder bedingt oder unbedingt statthaben; sie kann durch ein Wenn oder im bewussten Gegensatz hiezu ohne dasselbe vermittelt gedacht werden. Im erstern Fall haben wir das, was die Logik ein hypothetisches, im zweiten das, was sie ein kategorisches Urtheil nennt. Ist die Verbindung nicht als bedingt gedacht, so soll diese Beziehung die Kategorie der Substanz ergeben. Hier hätten wir also zwei berühmte metaphysische Conceptionen. Wir können jedoch nicht dem Kantischen Verfahren in das Einzelne folgen, sondern müssen die bei ihm wirklich erheblichen Gedanken dem allgemeineren Sprach- und Begriffsgebrauch unterordnen.

Der Königsberger Denker hat den Begriff der Causalität sehr eng gefasst. Dennoch ist aber derjenige Begriff, welcher der hypothetischen Urtheilsform zu Grunde liegt, von solcher Allgemeinheit, dass er überhaupt die Vorstellung von Grund und Folge oder von Voraussetzung und Consequenz repräsentirt. Doch können wir für die Hauptsache alle derartigen Unterschiede auf sich beruhen lassen. Die durch Hume vorbereitete Frage bezüglich der allgemeinen Causalität zerlegte sich in drei Theile. Was wird bei dem Begriff einer Verknüpfung von Ursache und Wirkung als Inhalt dieses Begriffs eigentlich gedacht? Woher stammt ein solcher Begriff? Wie lässt sich eine objective Bedeutung desselben, d. h. eine durch ihn erfolgende Vermittlung wahrer Erkenntniss nachweisen? Hienach sind also Inhalt, Ursprung und Geltung oder Tragweite des Begriffs der Causalität zu sondern.

Was den Inhalt des Begriffs einer Verbindung von Ursache

und Wirkung anbetrifft, so hat Kant nichts Endgültiges oder Positives aufgestellt, was zu der Vorstellungsart Humes einen unzweideutig formulirbaren Gewinn ergäbe. Die Hinweisung auf das hypothetische Urtheil ist insofern von einigem Werth, als sie daran erinnert, dass der rein logische Begriff von Grund und Folge in der Causalvorstellung enthalten sein soll. Indessen ist dieser Umstand von Kant nicht benutzt worden. Es ist niemals auch nur der Versuch gemacht, von dem Inhalt des Begriffs eine Rechenschaft abzulegen, wie sie durch die Humesche Kritik nothwendig geworden war. Kant hat diesen Fundamentalbegriff vielmehr wie eine eingeborne Idee behandelt, von der Jedermann wüsste, was sie repräsentirte. Wenn er mit dem Causalbegriff nicht im Sinne der älteren Vorurtheile operirt, so unterlässt er dies in Folge seiner Raum- und Zeittheorie, nicht aber um der Eigenschaft der Kategorie willen. Wie wenig er sich selbst über den Inhalt des Begriffs klar war, beweisen zwei seiner Vorstellungen, von denen die eine gänzlich negativ ist, die andere aber auch eine positive Beimischung zeigt. Erstens sollen wir über das Wie der Verknüpfung von Ursache und Wirkung gar nichts wissen; zweitens soll der Causalbegriff, sowie überhaupt alle Synthesis, nichts mit der Vorstellung von einem Fundament oder Grunde der Dinge gemein haben. Dieser letztere hochwichtige Begriff, der stillschweigend überall sein Wesen treibt, wird auch von dem Philosophen ohne weitere Prüfung gebraucht und gelegentlich dahin erläutert, dass er etwas ganz Anderes als der Ursächlichkeitsbegriff sei. Hiemit verräth sich offenbar die schwächste Seite des ganzen Systems; denn auch der Begriff von einem Grunde oder Correlat der Erscheinungen stellt sich als ein solcher blos, der mit der verstandesmässigen Synthesis und dem Causalbegriff nichts zu thun haben wolle. Irgend ein Begriff muss es doch aber jedenfalls sein, durch welchen die logische Trennung zwischen Erscheinungen und an sich selbst vorhandenen Dingen vollzogen wird. Grade aber diesen Fundamentalbegriff hat der Philosoph im Dunkel belassen.

Wenden wir uns zu dem Ursprung der Causalvorstellung, so soll er in einem von vornherein d. h. vor aller Erfahrung maassgebenden Verstande gesucht werden. Die allgemeine Form des Causalnexus soll, gleich den übrigen Kategorien, eine Beziehung sein, die als zur Verfassung des Verstandes gehörig vorgestellt werden müsse. Sie wird freilich als etwas Leeres und Formales

angesehen, wodurch blos die allgemeine Form der Verknüpfung von Erscheinungen bestimmt werde. Allein sie soll doch einen Bestandtheil der Constitution des Denkens ausmachen. Diese Rechenschaft ist nun aber um so ungenügender, als sich hinterher zeigt, dass jenes Element der Verstandesverfassung nicht einmal die Fähigkeit haben solle, uneingeschränkte Einsichten zu liefern. Die Behauptung, dass der Begriff der Causalität Bestandtheil eines reinen Verstandes sei, ist noch sehr nahe mit jener Art Metaphysik verwandt, die sich auf angeborne Ideen als auf ihre letzte Zuflucht stützen musste.

11. In Beziehung auf den dritten Fragepunkt, nämlich rücksichtlich der Tragweite oder objectiven Bedeutung des Causalbegriffs, hat Kant die letzten und feinsten Kräfte seines Denkens angestrengt und diejenigen Erörterungen dargelegt, die er selbst für die schwerste und subtilste Arbeit und für eine nothwendigerweise mit einiger Dunkelheit verknüpfte Partie seines Systems hielt. In der That befinden wir uns mit diesen Untersuchungen im Mittelpunkt der Kantischen Verstandestheorie und der zugehörigen Weltauffassung. Alle Synthesis durch Kategorien, mithin auch diejenige vermittelst des Begriffs der Causalität, beruht auf einer Hervorbringung der Bewusstseinseinheit, welche aller Erfahrung vorangeht, d. h. dieselbe erst möglich macht. Diese ursprüngliche Kraft zur Vereinigung aller Vorstellungen hat einige Verwandtschaft mit dem Ausgangspunkt des Cartesius. Nur unterscheidet sich die Kantische Idee dadurch, dass sie jener zusammenfassenden Einheit des Bewusstseins nur formale Geltung zugesteht und weit entfernt ist, das Denken auch nur einen Augenblick für ein Sein zu nehmen, welches mehr als ein blosser subjectiver Rahmen des Erkenntnisssystems wäre. In dieser Hinsicht könnte man sogar behaupten, dass die Cartesische Wendung, welche in der einen Hinsicht beibehalten wird, in der andern durch ihr völliges Gegentheil ersetzt worden sei. Jedoch hängt die Möglichkeit der letztern Ansicht ganz und gar davon ab, welche Bedeutung man der an sich zweideutigen Raum- und Zeitlehre beilegt.

Der Philosoph glaubte mit seiner Ableitung einer auf Erscheinungen beschränkten, objectiven Bedeutung des Causalitätsbegriffs etwas ganz Ausserordentliches geleistet zu haben. Diese Ableitung bestand nun wesentlich in der Hinweisung auf die letzten verstandesmässigen Vorbedingungen jeder Erfahrungserkennt-

niss. Die Erscheinungen würden weniger als ein Traum sein, wenn sich nicht das Bewusstsein ihnen gegenüber stets als derselbe einheitliche Beziehungspunkt zusammenzufassen und seine Vorstellungen nach gewissen Regeln des Zusammenhangs zu ordnen vermöchte. Die Principien der Hervorbringung einer formalen Ordnung sollen hienach die unerlässlichen Vorbedingungen des Vorhandenseins einer Erkenntniss ausmachen. Es ist nicht eine bestimmte Erkenntniss und soll auch nicht unser thatsächliches Erkenntnisssystem sein, worauf sich unser Denker bei seiner Ableitung stützen will. Er glaubt vielmehr die Vorbedingungen einer jeden auf sinnenmässige Auffassung gestützten Erkenntniss ganz im Allgemeinen und mithin in einer Art zu entwickeln, die von der Thatsache eines vorhandenen Erfahrungswissens unabhängig sei. Dennoch ist aber nicht zu verkennen, dass in erheblichen Richtungen das Vorhandensein der Erfahrungserkenntniss im Sinne der durchgängigen Ordnung zur thatsächlichen Voraussetzung gemacht, aber nicht abgeleitet wird. Auf diese Weise hat sich Kant zwar an die Ableitung der Möglichkeit eines Factums gemacht, welches durch Hume in Frage gestellt worden war; aber er hat dieses Factum im Besondern vorausgesetzt, um über seine Möglichkeit im Allgemeinen zu entscheiden. Dies ist eine Berufung auf das, was erst nachgewiesen werden sollte, und hat einen schlimmeren Charakter, als die von Kant selbst kritisirten Täuschungen im ontologischen Beweise. Er hat das Ergebniss einer blossen Zergliederung für eine neue Einsicht genommen, die weit mehr enthielte, als das vollständige Object selbst. Wie hätte er sich auch sonst dem Glauben hingeben können, das Causalgesetz aus dem reinen Verstande abgeleitet und gleich einer mathematischen Wahrheit festgestellt zu haben?

So wenig befriedigend die Untersuchungen über die Causalität bei Kant auch ausgefallen sein mögen, sie haben doch den Vortheil gehabt, das Dogma vom zureichenden Grunde durch eine Einschränkung anzufechten und die Humesche Fragestellung den Deutschen näher zu bringen. Einerseits hat nämlich Kant die durchgängige ursächliche Verknüpfung und mithin die allgemeine Gesetzmässigkeit als einen Grundsatz formulirt, der nur für Erscheinungen, aber nicht für die an sich vorhandenen Existenzen Gültigkeit habe. Andererseits hat er die causale Verbindung als eine subjective Form dargestellt, deren Bethätigung an den Er-

scheinungen nicht einmal als ein eigentliches Axiom, sondern nur als eine Erfahrungsanalogie anzusehen sei. Es besteht nämlich nach ihm das Analoge in allen besondern Causalverknüpfungen darin, dass ihnen eine allgemeine begriffliche Form zu derartigen Verknüpfungen zu Grunde liegt und mithin gemeinsam ist. Eine Lösung der Hauptfrage nach dem Sinne des Causalgesetzes konnte sich insofern nicht darbieten, als der Begriff der Erscheinung, von dessen Fassung die Bedeutung der Causalformel abhängig gemacht war, zweideutig und gleich der zugehörigen Ergänzungsvorstellung von dem an sich Existirenden mystisch blieb.

12. Was sich der Philosoph unter Erscheinungen im Gegensatz zu den an sich vorhandenen Dingen gedacht habe, kann in einer schärferen Weise nur dadurch bestimmt werden, dass man diejenige seiner Conceptionen, durch welche er wirklich etwas vertreten hat, in kritischer Auseinanderlegung ihrer gelungenen und misslungenen Bestandtheile vorführt. Erinnern wir uns der Eleaten und ihrer Wendungen gegen die gewöhnlichen Vorstellungen von der Art von Wirklichkeit, welche der Bewegung und dem Raum zuzuschreiben sei. Die Verlegenheiten des Denkens, durch welche jene alten Philosophen zu ihren Paradoxien genöthigt worden waren, sind in Kant ebenfalls lebendig geworden und haben seinerseits eine so ernsthafte Beachtung erfahren, dass grade auf der in dieser Beziehung bekundeten Gründlichkeit seines Nachdenkens einzig und allein unser Recht beruht, von der Wiederaufnahme einer tieferen Fragestellung zu reden. Spinoza hatte dieselben Verlegenheiten mit einer ganz unzulänglichen Wendung abgefertigt. Er hatte seinen Freunden, die an dem Begriff des unendlichen Raumes Anstoss nahmen, mit einer Hinweisung auf die „Constitution der Phantasie“ geantwortet, welche nicht gestatte, die unendliche Ausdehnung zu erfassen. Hiezu müsse man vielmehr die anschauliche Vorstellung aufgeben und zu einer übergreifenden Conception des eigentlichen Denkens seine Zuflucht nehmen. Locke hatte dagegen genauer und schärfer gedacht, indem er von vornherein gar nicht zugab, dass wir mehr als einen blos negativen Begriff von der Unendlichkeit hätten. Ein positiver Begriff von einem unendlichen Raume sei gar nicht vorhanden, und wir seien uns nur bewusst, unserer Vorstellung keine Grenze setzen zu können. Bei dieser Negativität beruhigte sich Locke, während Hume schon das Secundäre der Ausdehnung

in das Auge fasste. Kant hat nun die positive Seite der Angelegenheit in Angriff genommen und ist hiebei sicherlich nicht minder durch den Humeschen Vorgang als durch die Newtonsche Vorstellungsart und die eignen kosmischen Anschauungen bestimmt worden. Ganz besonders muss es die Vertiefung in die astronomische Weltvorstellung gewesen sein, die in ihm das Gefühl der Unzulänglichkeit der gewöhnlichen Voraussetzungen von der Bedeutung des Räumlichen lebendig gemacht hat. Der Verfasser der „Naturgeschichte des Himmels“ war daran gewöhnt, das Universum nicht zu vergessen und die Beschränktheiten einer blos auf den Schauplatz der Menschen gerichteten Denkweise zu meiden. Er war also derjenige, welchem der „mit Wahrheit gemischte Trug“, den schon ein Plato im Wesen des Raumes vorausgesetzt hatte, in der nachhaltigsten Weise nahetreten musste.

Der Gedanke, dass wir die räumliche Auffassung in keiner Vorstellungsart des Universums und in keiner Hypothese über dessen frühere Zustände abzulegen vermögen, scheint es gewesen zu sein, der in dem Philosophen zuerst den Gedanken aufblitzen liess, dass diese Nöthigung in einer subjectiven Auffassungsform, die allem Vorstellen wesentlich sei, ihren Grund habe. Die letztere Voraussetzung musste sich bei einigem Nachdenken, namentlich durch eine Vergleichung von Traum und Wirklichkeit, in jeder Beziehung bestätigen. Auf der andern Seite kam zu der positiven Einsicht von der Existenz einer subjectiven Auffassungsform noch ein indirecter Antrieb, der an sich der natürlichste und mächtigste war, aber im Kantischen Bewusstsein nur als ein Einfluss zweiter Ordnung angesehen worden ist. Eine Unendlichkeit liess sich nicht als etwas an sich Vorhandenes denken. Die herkömmliche Verdinglichung der grenzenlosen Raumvorstellung enthielt einen Widerspruch, und Kant bezeichnete ihr Ergebniss, d. h. den vermeintlichen Gegenstand, welcher dem gewöhnlichen Raumbegriff als etwas völlig Gleiches und Objectives entsprechen soll, als ein „Unding“. So hatte sich also die von den Eleaten bereits richtig gewürdigte Schwierigkeit in eine neue Theorie umgestaltet. Der Raum wurde als die subjective Form und Vorbedingung aller Sinneswahrnehmung gekennzeichnet; von der Zeit wurde analog eine gleiche Bewandtniss der Sache behauptet, und hiemit war das, was Kant als seine transcendentale Lehre von der sinnenmässigen Auffassung (Aesthetik) darstellt, im Wesent-

lichen fertig. Insofern die Raumvorstellung subjectiv ist, kann sie als solche nicht etwa noch objectiv vorhanden sein. Dies voraussetzen, hiesse gegen das logische Gesetz des Widerspruchs verstossen. In diesem Sinne ist sie also, wenn eine subjective Form, dann auch, wie schon oben angedeutet, nur und ausschliesslich subjectiv. Die zweite Fassung des Satzes bringt nur zum Ausdruck, was die einfache positive Formel bereits enthält.

13. Wären die Lehre von der subjectiven Formalität der Raumvorstellung und der zugehörige Begriff von der Voraussetzung, wie abgesehen von einer solchen Auffassungsart das System der Dinge beschaffen sein möge, an sich selbst völlig klar gefasst gewesen, so hätte man auf einer guten Grundlage über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer solchen Fundamentalanschauung streiten können. In der That unterschied sich aber der Hauptsatz des Kantischen Systems, den sein Urheber mit der Kopernikanischen Entdeckung verglich, von der letzteren schon in der Unbestimmtheit der Fassung seines blossen Inhalts. Den Sinn des Kopernikanischen Satzes konnte von vornherein Jedermann fassen, und der Streit konnte nur die Wahrheit einer an sich klaren und ohne Zweideutigkeit denkbaren Vorstellung betreffen. Dagegen ist es schon der Sinn des zu erweisenden Satzes selbst, welcher bei Kant für einen wirklich kritischen Betrachter von vornherein in Frage kommt. Man muss erst das Beweisthema kennen und, wenn es selbst zweideutig ist, näher bestimmen, ehe sich auch nur das Geringste über Richtigkeit oder Unrichtigkeit mit Sinn und Verstand behaupten lässt. An Wörter und Formeln kann man sich hiebei nicht halten. Die üblichste Bezeichnung der neuen Anschauungsweise als einer Lehre von der Idealität des Raumes ist ganz unzulänglich und sogar entschieden irreführend. Kants eigne Behauptung einer „transcendentalen Idealität und empirischen Realität“ von Raum und Zeit schliesst alles Zweideutige und chimärisch Erdichtete ein, was seinem Begriff vom Transcendentalen in der Unterscheidung vom Transcendenten anhaftet.

Weder diejenigen, welche sich die Vertheidigung und Verbreitung der Kantischen Philosophie zur Aufgabe machten, noch die sonst unter dem Eindruck der neuen Anschauungen thätigen Philosophirer haben bis jetzt auch nur im Entferntesten daran gedacht, dass der Satz, über den sie sich ausliessen, bei Kant selbst eine weder von Doppelsinn noch von chimärischen Bei-

mischungen freie Vorstellung enthalten hat. Sie haben daher über Ideen discutirt, die nicht einmal in dem Geiste des Urhebers stets dieselben waren. Der Königsberger Philosoph hat sich selbst unter dem Einfluss der zwei, auf einem phantasiemässigen Standpunkt möglichen Gestaltungen seiner Grundidee befunden, und so wird es erklärlich, dass seine Aeusserungen bald das Uebergewicht der einen, bald das der andern Anschauungsweise bemerken lassen. Er protestirte gegen die Unterstellung des Berkeleyschen sogenannten Idealismus, den er als den „träumerischen“ bezeichnete, und er behauptete zugleich, dass seine Vorstellungsart das grade Gegentheil vertrete. Hienach müssten wir annehmen, mit der Erkenntniss der subjectiven Formalität der beiden Schemata der Sinnesauffassung sei die Weltvorstellung in einer früher nie gekannten Weise objectiver und realer geworden, indem die Hineindichtung eines subjectiven Elements in das System der Dinge beseitigt wäre. Indessen hat dieser bessern Richtung eine völlig entgegengesetzte Tendenz nicht etwa nur die Waage gehalten, sondern den grössten Theil des Spielraums zu Gunsten phantasiemässiger Conceptionen entzogen. Nur da, wo Kant nach derjenigen Seite Front machen zu müssen glaubte, wo keine Anhänger der alten Metaphysik, sondern entschiedene Vertreter des modernen wissenschaftlich kritischen Geistes als mögliche Gegner in das Auge zu fassen waren, — nur in einer solchen Position kehrte der Philosoph die rein rationelle Seite hervor und betonte diejenigen Elemente seines Gedankens, welche in der That nicht auf eine traumhafte Haltung der Weltvorstellung, sondern im Gegentheil auf die Ausmerzung derartiger Anschauungsweisen hindeuteten. Nun liegt es aber in der Natur der fraglichen Conceptionen, dass sich in ihnen zwei miteinander unvereinbare, in ihrer Art völlig unterschiedene Standpunkte mischen können, ohne dass die äusserlichen Formeln die Kluft der beiden Anschauungsweisen stets verrathen müssten. Wer davon ausgeht, dass alle Aufeinanderfolge und alles Zusammenbestehen von Vorgängen und Dingen eine Folge subjectiver Erkenntnissform sei, knüpft alle Existenz und das ganze Spiel des Daseins an ein denkendes Subject. Dies ist der beschränkte Standpunkt des Ideologismus, möge er sich nun in den Naivetäten eines Berkeley produciren oder mit sogenannten kritischen Einschränkungen vertheidigen, die mit ihm niemals logisch vereinbar sind. Wer dagegen den Schluss von einer subjectiven Auffas-

sungsform auf ein nicht subjectives Dasein dieser Form als eine Selbsttäuschung nachweist, enthüllt die Vorbedingungen einer Erkenntniss, welche eine Objectivität höherer Instanz haben muss. Er beseitigt die falschen Projectionen, welche das erkennende Subject in das System der Dinge hineinlegt, und erhebt auf diese Weise das wissenschaftliche Bewusstsein auf eine höhere Stufe. So etwas ist nun allenfalls in der Kantischen Theorie angelegt, aber es findet sich nicht in kritischer Sonderung in derselben vor. Der Begriff des Raumes selbst hätte einer bestimmteren Erläuterung bedurft, wenn die Bedeutung seiner subjectiven Formalität völlig unzweideutig werden sollte. Es ist der bei Kant sogenannte reine Raum, von dem mit Recht behauptet wird, dass er nur und ausschliesslich ein subjectives Schema sei. Diese blosse Form, die im Traum wie in der Wirklichkeit einerlei ist, hat keine andere Realität, als die des subjectiven Bewusstseins. Sie ist es, die uns ganz unabhängig von der Wirklichkeit einer gegenständlichen Entfernung, z. B. des Abstandes der Erde von der Sonne, überall, wo wir uns hindenken, weiteren, aber leeren Raum voraussetzen lässt. Diese Voraussetzung nur als ein willkürliches Gebilde der Phantasie zu nehmen, welches, wie die Häufung der Zahlenreihe oder die fortgesetzte Bruchtheilung einer Einheit, an sich selbst noch keine gegenständlich räumliche Wirklichkeit, d. h. noch keine sachlichen Ausdehnungen verbürgt, sondern, um dieses zu können, erst mit der wirklichen, vollständig sinnenmässigen Anschauung von wahrgenommenen Dingen verbunden gewesen sein muss, — auf diese Weise die Selbsttäuschung der sich für Wirklichkeit nehmenden Raumphantasie ausmerzen und so der Entstehung des falschen Begriffs von einem unendlichen Raume vorbeugen, ist zwar durchaus nicht mit den Kantischen Unbestimmtheiten und Mysticitäten einerlei, aber doch grade das, was sich für mich als rein logisch schematische Lösung des Problems im Interesse einer positiv haltbaren und mathematisch widerspruchslosen Weltvorstellung ergeben hat. In diesem Sinne ist der sachliche Raum d. h. der Inbegriff aller Distanzen etwas durchaus Wirkliches, was durch unser subjectives Raumvorstellen zutreffend und vollständig gedeckt wird. Er ist daher auch etwas Einziges, woneben die jetzt schon mit dem eigentlichen Spiritismus gegatteten Ungereimtheiten von Räumen mit mehr als drei Dimensionen keinen Platz haben.

14. Die Rolle des falschen Unendlichkeitsbegriffs ist von

Kant nicht an sich selbst und in erster Linie, sondern nur nebenbei und ohne gründlichere Untersuchung in Betracht gezogen worden. Kant hat die wüste Unendlichkeitsvorstellung, die er in der Verdinglichung der Raumvorstellung und in dem Widerspruch einer bis jetzt abgelaufenen, anfangslosen Zeitreihe nicht gelten liess, niemals in kritischer Absonderung und nie im Interesse reiner, etwa mathematischer Wissenschaft bekämpft, sondern im Gegentheil in erheblichen Beziehungen zugelassen.

Hienach wird es nun nicht mehr befremden, wenn wir behaupten, dass der Begriff der Erscheinung ein solcher ist, der ebenfalls allen Zweideutigkeiten ausgesetzt bleibt, welche für die neue Theorie von Raum und Zeit in Frage gekommen sind. Die doppelte Möglichkeit und das Balanciren zwischen einer sich dem Traumhaften nähernden und einer ganz entgegengesetzten Welt- und Lebensanschauung ist auch hier möglich. Die Genauigkeit in der Ziehung der Grenze zwischen dem, was auf Rechnung der subjectiven Form zu setzen ist, und dem, was Objectivität letzter Instanz hat, bestimmt auch eine entsprechende Genauigkeit in dem Begriff der Erscheinung. Insofern etwas nur durch die Formen der Sinnesauffassung bestimmt ist, heisst es Erscheinung. Die letztere ist also nur eine Seite der Dinge, aber nicht etwa noch neben den Dingen als ein Zweites vorhanden. Dies ist auch die Voraussetzung Kants, nur dass bei ihm ein Erzeugniss der Phantasie die ganze Fassung des Begriffs der Dinge an sich, wie schon oben angeführt, zweiseitig und zweideutig gemacht hat.

Demgemäss spielt auch die Naturphilosophie bei Kant nur eine, noch obenein zweideutige Nebenrolle. Sie ist überdies ein Erzeugniss des Spielens mit den Kategorien und hat nicht einen einzigen erheblichen Satz gesichert, der als Zuwachs der Welterkenntniss gelten könnte. Sie ist im Gegentheil eine Verzerrung des natürlichen wissenschaftlichen Schematismus. Sie hat die Gestalt einer viergliedrigen Definition der Materie oder vielmehr, wie wir von unserm Standpunkt sagen müssen, einer Vorstellung von der Materie, welche auch in Traumbildern möglich ist. Das Dutzend Kategorien ergiebt ein Dutzend Naturgesetze, und wir werden z. B. durch zwei derselben belehrt, dass unter den Bewegungen die kreisförmige die wirkliche, die elliptische aber die nothwendige sei! Der misslungene Versuch, die Galileische Trägheit der Materie als etwas aus blossen Gedanken ohne Erfahrungsgrundlage Ableitbares erscheinen zu lassen, sowie die sehr

allgemein bekannt gewordene Unternehmung, die Möglichkeit der Materie als eine Verbindung anziehender und abstossender Kräfte a priori denken zu wollen, sind um so bizarrer ausgefallen, als immer die logische Kategorientabelle die Unterlage bildete. Gradezu komisch nimmt sich vom heutigen Standpunkt der Wissenschaft die Thatsache aus, dass der logische Substanzbegriff zwar die Erhaltung derselben Menge Materie als Grundgesetz der Natur verbürgen soll, aber aus seinem Schoosse grade das nicht zu Tage fördert, was man heute als Unzerstörlichkeit des mechanischen Kraftfonds denkt und was doch wenigstens annähernd auch schon damals in der Gestalt der Erhaltung der lebendigen Kräfte sogar der Jugend Kants nahegetreten war. Angesichts jener willkürlichen, obgleich in den Formen des Verstandes einherschreitenden Constructionen, die auf einer falschen Grenzziehung zwischen dem Apriorischen und Erfahrungsmässigen beruhen, fühlt man sich bisweilen versucht, sich zu erinnern, dass der dreissigjährige Verfasser der „Naturgeschichte des Himmels“ das doppelte Alter erreicht hatte, als er die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ veröffentlichte. Ihm war die positive Denkweise der Mechaniker, die er sich niemals genau genug angeeignet oder gar geläufig gemacht hatte, später vollends in die Ferne gerückt. Leidlicher sind die rein erkenntnisstheoretischen Ansätze, die sich zur Naturphilosophie bereits in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft antreffen lassen und hier weit weniger durch die schiefen Einführungen des nicht genugsam gekannten positiven Wissensstoffes der Mechanik und Physik getrübt werden. Sogar der im Einzelnen verfehlte logische Schematismus erscheint dort, wenigstens im Allgemeinen, berechtigter, insofern die Bedeutung logischer Functionen überhaupt für die Auffassung der Natur keinem Zweifel unterliegen kann. Auch bietet sich dort unwillkürlich eine bessere Ziehung der kritischen Grenzlinie zwischen dem Apriorischen und dem Empirischen dar.

Die „Kritik der Urtheilskraft“ hat den Zweckbegriff in Beziehung auf die Natur und aus einem ähnlichen formalen Gesichtspunkt, der die Mischung der ungleichartigen Zusammenstellung erklärt, auch das Aesthetische behandelt. Das subjectiv befriedigende harmonische Spiel in der Auffassung des Gegenstandes ist die Grundvorstellung, um welche sich die ästhetischen Begriffe gruppiren. Schiller hat in seinen Dichtungen viel von dieser Seite der Kantischen Philosophie zum Ausdruck gebracht.

Die eben erwähnte Behandlung des Zweckbegriffs hat für die Kritik der teleologischen Vorstellungsart einiges Interesse; jedoch ist die ganze Schrift, in welcher diese Untersuchung vorgenommen wird, als das Geständniss einer Lücke in dem früheren Entwurf des Systems zu betrachten. Wie Kant zwischen die Sinnesformen und die Kategorien einen Schematismus von Vorstellungen eingeschaltet hatte, die da Mittelgebilde zwischen einem reinen Begriff einerseits und einer formalen Anschauung andererseits sein sollten, so sah er sich nun genöthigt, die Kluft zwischen den entlegensten Bethätigungen des Verstandes und dem unmittelbar Gegebenen der sinnenmässigen Thatsachen durch eine Urtheilskraft auszufüllen.

15. Die am meisten misslungene Theorie des Kantischen Systems ist die Lehre von der transcendentalen Freiheit. Theoretisch sollte, wie wir schon angeführt haben, ihre negative Möglichkeit bewiesen sein. Dies heisst nichts Anderes, als dass der Begriff derselben keinen Widerspruch enthalten sollte. Da nun Kant sich die Voraussetzung einer reinen Moral mit apriorisch maassgebenden Bestimmungen gleich der reinen Mathematik und unter blosser Hinweisung auf eine vermeintliche Thatsache gestattete, so fand er von hier aus den Weg zur Voraussetzung der rein theoretisch unbewiesenen metaphysisch-moralischen Freiheit. Die Voraussetzung dieser Freiheit ist in seinem Sinne ein philosophisches Dogma zum „praktischen Behuf“ oder, mit andern Worten, ein Glaubensartikel, dessen Anerkennung als Voraussetzung der Denkbarkeit der reinen Moral gefordert (postulirt) wird. Aehnlich verhält es sich mit den übrigen „Postulaten der praktischen Vernunft“, nämlich mit der Gottesvorstellung und dem Unsterblichkeitsglauben. Alles dies wird durch die mystischen Begriffselemente des Dinges an sich und der Erscheinung möglich gemacht. Als Noumenon soll ich frei sein; als Erscheinung soll ich bis zur Vorausberechenbarkeit meiner Handlungen durchgängig bestimmt sein. Nur ein logischer Mysticismus kann sich derartige Unvereinbarkeiten gefallen lassen, und wir verzichten darauf, an dem Mystischen rationelle Kritik üben zu wollen. Aus demselben Grunde haben wir auch die meist sehr gekünstelten „Antinomien“ oder Widersprüche, in welche die menschliche Einsicht mit sich selbst gerathen soll, gar nicht einer näheren Kennzeichnung für bedürftig erachtet. Der einzige wirkliche Widerspruch kommt in die Vorstellungen durch die Zulassung einer

falschen Conception des Unendlichen. Kant war aber aller seiner vermeintlichen Lösungen ungeachtet nicht im Besitz einer Vorstellung darüber, wie man über die Anzahl der Himmelskörper zu denken habe. Wir dürfen uns daher nicht wundern, dass er bezüglich der innern Angelegenheiten des Bewusstseins sich Widersprüche gestattet hat, die durch keine Behandlung einer theoretischen Antinomie gehoben werden.

Dagegen hat er die Möglichkeit des Apriorischen d. h. desjenigen, was weder durch Erfahrung gewonnen noch widerlegt werden kann, durch die Hinweisung auf das Beispiel der reinen Mathematik zu grosser Deutlichkeit gebracht, und er hätte sich ein noch grösseres Verdienst erwerben können, wenn er die Grenzziehung zwischen dem Apriorischen und dem Empirischen genau nach Maassgabe jenes Begriffs vollzogen hätte. Seine Art Kriticismus würde alsdann auch im rein theoretischen Gebiet weit haltbarer ausgefallen sein, als wirklich geschehen ist. Die Annahme einer reinen Moral, in welcher sich unabhängig von allen erfahrungsmässigen Antrieben Principien des Handelns finden sollen, ist offenbar eine falsche Uebertragung des Verhältnisses gewesen, in welchem die Mathematik zum Gebiet der Beobachtung und des Experiments steht. Aehnliche Analogien sind im Gebiet der Kategorien versucht worden und haben gleichfalls nur Selbsttäuschungen zu Tage gefördert.

Wenn man grosses Gewicht darauf legt, dass Kant gewisse Schlüsse aus einem vermeintlichen Einfachen, welches eine den Bewusstseinserscheinungen zu Grunde liegende Seele repräsentiren soll, als Trugbilder nachgewiesen habe, so überschätzte man Darlegungen, die nur einen sehr bedingten Werth haben konnten. Im Zusammenhange der neuen Art von Skepticismus, welche als Bestandtheil im Kantischen System enthalten ist, bedeutete die fragliche Kritik, die im Grunde nur die scholastische Form traf, äusserst wenig. Sie mag dazu beigetragen haben, hier und da ein gangbares Vorurtheil zu erschüttern; aber der Standpunkt eines kritischen Skepticismus war nicht geeignet, eine positive Ansicht zu begründen. Aehnlich verhielt es sich mit den viel erörterten Deductionen der Unnachweisbarkeit eines Gegenstandes für den Gottesbegriff. Wir haben bei der Erörterung des Mittelalters auf diese Seite der Kantischen Kritik einige Streiflichter fallen lassen. Hier sei nur noch bemerkt, dass eigentlich nur die rationale Theologie d. h. die vorausgesetzte Anmaassung

des Verstandes, eine speculative Gotteserkenntniss hervorbringen zu wollen, bekämpft werden sollte.

16. Die Kantische Philosophie gelangte verhältnissmässig rasch zu einer Wirksamkeit auf Universitäten und auch zum Theil in nicht eigentlich schulmässigen Kreisen. Die letzteren hielten sich hauptsächlich an das Moralische und Aesthetische. Ja man kann überhaupt annehmen, dass es weit weniger die rein wissenschaftliche Seite als vielmehr der imaginäre und mystische Pol gewesen sei, welcher zunächst seine Anziehungskraft geübt hat. Die moralische Haltung, die an sich und culturgeschichtlich allerdings nichts Imaginäres, sondern ein tief ernster und aller Pedanterie und Naturverkennung ungeachtet schätzbarer Charakterzug war, erregte in vielen Gemüthern die entsprechende Sympathie und befriedigte diejenigen, welche durch die Autorität eines Philosophen ihre eignen Glaubensüberzeugungen vor einer durchgreifenden Verstandeskritik geschützt wähnten. Begreiflicherweise handelte es sich unter diesen Anhängern nicht um kritische Auffassung des Gelesenen. Sie nahmen den Philosophen zum Führer und liessen sich auch das Widersprechende gefallen. Es konnte ja in der schwierigsten Schrift, mit der sie sich gar nicht oder nur wenig eingelassen hatten, die Lösung der Bedenken zu suchen sein. Die Uebereinstimmung in der Tendenz war in erster Linie entscheidend. Auf diese Weise lässt sich die Fortpflanzung von Ideen erklären, die andernfalls nicht die gleiche Wirksamkeit geübt haben würden. Die Kantische Philosophie hatte in einzelnen Richtungen eine Annäherung an etwas Aufrichtigkeit und Gesinnung für sich, und das war derjenige Vorzug, den die solideren Kreise des Publicums damals zu schätzen wussten.

Nun steht die Ueberzeugung, dass die schwächeren Beimischungen der Kantischen Philosophie sowohl im Theoretischen wie im Praktischen, für die Professoren wie für das übrige Publicum, überwiegende Ursachen der Annahme und des Beifalls gewesen sind, keineswegs mit der angedeuteten Wirksamkeit der Gesinnung in Widerspruch. Die Secten und Gefolgschaften bilden sich in Allem, was mit praktischen Interessen und blossen Glaubensvorstellungen zusammenhängt, nach eigenthümlichen Gesetzen, die mit dem rein theoretischen Werth wissenschaftlicher Leistungen nur in einem sehr losen Zusammenhange stehen. Es darf uns daher nicht überraschen, dass grade der theoretisch feinste Versuch, der sich auf die Zeit- und Raumlehre bezog, in der Haupt-

sache auf sich beruhen blieb. In dieser Weise gestaltete sich das Verhältniss nicht nur bei den sich unterordnenden Kantianern, wie z. B. bei Reinhold, sondern auch bei denen, welche in die Anziehungssphäre der neuen Macht geriethen, aber ihre eignen, gröber theologischen Zwecke verfolgten, wie Fichte, Schelling, Hegel und Herbart. Keiner von ihnen hatte, ich will nicht sagen rein wissenschaftliche — nein, nicht einmal ein solches Maass von blosser Theilnahme an subtiler Verstandesuntersuchung, wie es mit dem Kantischen Verhalten auch nur annähernd verglichen werden könnte.

Bringt man noch die Dichter in Anschlag, so ist es nicht uninteressant, dass Schiller, ungeachtet der erheblichen Spuren eines Einflusses von Kantstudien, der sich besonders in den eigentlich philosophischen Gedichten bekundet, dennoch auch gelegentlich ebensosehr seine über den Kantianismus hinweggeschrittenen Auffassungsarten poetisch dargestellt hat. Ja Schiller schrieb unterm 22. December 1798 an Goethe in Beziehung auf Kant: „Es ist immer noch etwas in ihm, was einen, wie bei Luthern, an einen Mönch erinnert, der sich zwar sein Kloster geöffnet hat, aber die Spuren desselben nicht ganz vertilgen konnte."

Unter denjenigen Zeitgenossen, welche Kant vom Standpunkt eines äusserst rückständigen Glaubens Einwendungen machten, ist F. H. Jacobi zu nennen, der das Gefühl oder, richtiger gesagt, das Sentimentale für die einzig mögliche Stütze der Religion erklärte und alle Verstandesphilosophie als nothwendig atheistisch verurtheilte. Er hielt Spinozas Anschauungsweise, um die sich Kant nicht im Mindesten bekümmert hatte, für das einzig consequente System des Verstandes. Seine Art, Gefühle auszudrücken und dieselben mit Behagen in der Sphäre der Empfindungen der Glaubenseitelkeit gleichsam zu geniessen, ist mit einem edleren Typus des Gemüthslebens unverträglich und bereits dem natürlichen Sinn zuwider. Der Cultus von individualistischen Gefühlsidiotismen egoistisch religiösen Ursprungs ist bei diesem sogenannten Glaubensphilosophen ebensowenig zu verkennen, als leicht zu erklären. Sein Stammbaum lässt seine Ansicht über Spinoza mit seiner Denunciationssucht gegen den Atheismus als nicht nur vereinbar, sondern auch als höchst natürlich erscheinen. Uebrigens hat der gebildete Kaufmann, spätere Rath und Münchener Akademiepräsident nicht pedantisch geschrieben und auf diese Weise Manches einfach ausgedrückt, was sonst nur in einer verschulten

Sprache zum Vorschein zu kommen pflegt. Für das Verstandesmässige hatte er im Gebiet des Denkens kein Organ, womit natürlich nicht behauptet sein soll, dass er den im Handeln zu bethätigenden geschäftlichen Verstand verleugnet habe.

Unter den späteren Versuchen, die für die Geltendmachung Kantischer Lehren im Auslande angestellt worden sind, möchten die Bemühungen des Englischen professoralen Naturphilosophen und Moralisten Whewell für die neuste Zeit einer Erwähnung allenfalls Werth sein. Jedoch zeigt seine „Philosophie der inductiven Wissenschaften“ zwar die Spuren, aber keineswegs erhebliche Früchte der Beschäftigung mit unserm Philosophen. Whewell kam es vor allen Dingen darauf an, für seinen moralisch theologischen Standpunkt eine Stütze zu gewinnen und die Consequenzen der naturwissenschaftlichen Anschauungsweise, die ihm nahe genug lagen, von dem moralischen Gebiet in rückläufigen, einer sogenannten natürlichen Theologie huldigenden Wendungen fernzuhalten. Eine irgendwie schärfere Auffassung des kritischen Elements in Kant ist bei ihm nicht im Entferntesten anzutreffen.

Der Einfluss Kantischer Schulung auf das Bereich der positiven Wissenschaft ist zwar nicht danach angethan gewesen, eine Förderung im Sinne wahrhafter Kritik oder gar schöpferischer Anregungen mit sich zu bringen. Die Mathematik hat ihm nicht einmal in ihren Begriffsfassungen etwas zu danken, und die Naturwissenschaft hat von seiner Seite nur Beeinträchtigungen ihrer Strenge und ihrer natürlichen Formen durch eine mit Begriffsverkünstelungen spielende Naturphilosophie erfahren. Indessen hat jede mit einigem Scharfsinn gepaarte, wenn auch immerhin sich verirrende Pflege logischer Schemata da einen schulenden Einfluss von relativem Werth, wo sonst gar nichts Derartiges in das Spiel kommen würde. Dieser verhältnissmässige Werth steigt aber im Falle der Kantischen Philosophie noch dadurch, dass die nachkantischen Philosophien des Professorthums und der Romantik offenbare Ungeheuerlichkeiten und zwar vornehmlich solche von verworrener und mit positiver Wissenschaft völlig unverträglicher Art gewesen sind. Auch im Punkte der Ehrlichkeit ist, Schopenhauer ausgenommen, der Abfall von der Kantischen Haltung sofort ein colossaler geworden, und es ist auf diese Weise die Philosophie schliesslich einer Verachtung anheimgefallen, in der wir noch heute das mächtigste Hinderniss einer allgemeineren Geltendmachung echt philosophischen Wissens und Wollens vorfinden.

Ganz unschuldig ist aber der Kantische Standpunkt an dem Nachfolgenden nicht gewesen. Der Königsberger Professor hatte nicht positiv wissenschaftliche Ziele. Bei all seinem Herumspeculiren an Raum und Zeit hat er für die rein mathematischen Begriffsverlegenheiten, die sich an das Unendliche knüpfen, niemals Sinn gehabt. Ihm war die Naturphilosophie eingeständlich nur dazu da, um für metaphysische Verhältnisse sachliche Gleichnisse und Beispiele zu gewinnen. In ihm war also stets, ungeachtet aller ablenkenden Studien, der ehemalige Theologiestudirende mächtig geblieben und hatte sich eben nur in einen theologiebedürftigen Moralisten und wesentlich antirationalistischen Metaphysiker verwandelt. Wäre bei Kant wirklich eine ungemischte Verstandeskritik und zwar in einer klaren Fassung, also etwa in ähnlicher Weise wie bei Locke und Hume, jedoch mit einem weitergehenden Inhalt, ohne logischen und moralischen Mysticismus und ohne professorale Beengtheit dargelegt worden, dann hätten die alten Interessen wohl noch, je nach den Conjuncturen der politischen und religiösen Zustände, ihre philosophischen Secten stiften und ihr Wesen treiben können; aber — sie hätten darauf verzichten müssen, sich mit dem Schein der Fortführung einer kritischen und verstandesmässigen Philosophie zu maskiren. Auch wäre es nicht möglich geworden, dass sich das jetzige Kantisiren aus der Raum- und Traumlehre des mystischen Meisters den tollsten und wüstesten Spiritismus saugen könnte.

Zweites Capitel.

Theologische Rückwirkungen der nachkantischen Professorengeneration.

1. Soweit die Ueberlieferungen Lockescher und namentlich Humescher Verstandesuntersuchung auf Kant eingewirkt, oder in ihm auch feinere selbständige Versuche, wie derjenige mit den Begriffen von Raum und Zeit, eine nach Seiten der Kritik weisende Rolle gespielt hatten, liess sich die Kantische Philosophie wenigstens theilweise als eine Aufraffung zum metaphysischen Fortschritt und als ein Protest gegen die gewöhnlichen Wendungen einer speculativen Theologie ansehen, die sich ohne den

Kantischen Umweg der metaphysischen Halbskepsis sofort für Philosophie ausgaben. Wäre das wahr, was Kant von sich selbst meinte und was allein durch Schopenhauer einigermaassen unterstützt wurde, — wäre es wahr, dass Kant mit seiner an die Raum- und Zeitlehre angeknüpften Erkenntnisstheorie einen gleichsam Kopernikanischen d. h. für die Metaphysik heliocentrischen Standpunkt eingenommen hätte, so würde der Ausdruck Tychonismus für die sich nach Kant breitmachende Professorenweisheit der Fichte, Schelling, Hegel und Herbart vollkommen zutreffen; denn diese Leute haben sich um nichts weniger gekümmert, als um die Frage der Haltbarkeit oder Nichthaltbarkeit der genannten Kantischen Hauptlehre. Auch waren sie in der That sämmtlich zu unfein, um nur die einschlagende Fragestellung zu begreifen. Sie hielten sich daher an die Uebersinnlichkeiten und mystischen Elemente und entsprachen so denjenigen Rückläufigkeiten, mit denen sie überdies aus eigner Kraft weit hinter Kant zurückblieben. Kant hatte für sie nur dadurch einen Werth, dass er den ihnen missliebigen Verstand in denjenigen Regionen lahmgelegt hatte, in denen die theologischen Phantasien zu hausen haben, wenn sie aus jeder andern für die erfahrungsmässige Untersuchung zugänglichen Wohnstätte vertrieben sind. Fichte, Schelling und Hegel, die eine zusammengehörige Dreiheit bilden, kamen vom Studium der Theologie; die beiden letzten hatten sogar den Cursus des Tübinger Stifts durchgemacht. Herbart aber, der nach dem Abwelken der Drei zu einigem Universitätseinfluss gelangte, hatte, auch ohne eigentlich Theologe gewesen zu sein, doch schon früh Spuren einer gebetsseligen Sinnesrichtung gezeigt, und seine Art von Philosophiren ist nicht blos die ausgedörrteste, sondern auch die rückläufig beschränkteste und im Pedantismus am meisten verkommene gewesen. Die vorher genannte Trias unterschied sich nicht blos in den Fähigkeiten gewaltig von dem mit einer gewissen Schärfe begabten Kant, sondern ermangelte auch in den Bestandtheilen ihrer Bildung gänzlich irgend welches auch nur einigermaassen zurechnungsfähigen Naturwissens. Kant war doch noch durch die Vorgänge seiner Zeit in die Machtsphäre der neuen astronomisch-mechanischen Weltansichten gerathen und hatte in dieser Richtung sogar selbst mit der Naturgeschichte des Himmels einen leidlichen Beitrag zur Pflege der zugehörigen, einigermaassen rationellen Phantasiespiele geliefert. Seine aber blos gottvollen Nachfolger blieben

nach dieser Richtung hin nicht blos wissensleer, sondern sanken mit ihren naturphilosophischen Wüstheiten auf das Niveau der Kirchenväter herab. Herbart aber entschädigte sich für den greifbaren Mangel dieser Art von blühendem Unsinn durch einen trocken phantasielosen verzwickten Widersinn, der, genauer besehen, noch weniger Werth hatte, indem er nicht einmal von der Fähigkeit zu den Verkehrtheiten der phantastisch üppigen und halbpoetischen Gattung zeugte, sondern einem weit armseligeren Genre angehörte.

Fichte, Schelling und Hegel schrieben sich, jeder auf seine eigne Art, am ungenirtesten und directesten aber Schelling, eine besondere Erleuchtung zu, vermöge deren sie hoch über dem gemeinen wissenschaftlichen Verstande und erhaben über das Bedürfniss des Erfahrungswissens dazustehen glaubten und mit priesterhaftem Dünkel auf die strengen Wissenschaften niederblickten. Was verschiedene religiöse Sectirer das „innere Licht“ nennen, hiess z. B. bei Schelling „intellectuale Anschauung“. Er bezeichnete hiemit ein Vermögen, welches gar nicht an die sinnenmässige Auffassung der Dinge gebunden sei, vielmehr ohne dieselbe Aufschlüsse und Offenbarungen zu ertheilen vermöge. Kant hatte ein solches fingirt, um durch den Gegensatz deutlich zu machen, dass alle unsere Erkenntniss an die allgemeinen Grundformen der Sinnesauffassung, nämlich an die Raum- und Zeitvorstellung gebunden sei. Seine rein negative Idee gehörte zu der Gattung der leeren Begriffscombinationen, und er hatte es sich wohl nicht träumen lassen, dass man ihr nicht nur einen positiven Sinn unterschieben, sondern auch die Ehre erweisen würde, sie zu einer in einem bestimmten menschlichen Subjecte fleischgewordenen Wirklichkeit umzuprägen. Um einen weiteren Zug der Phantastik anzuführen, so spielte Hegel in seiner Speculation über die Planetenabstände noch in zahlenmystischer Weise und kam zu dem „speculativen“ Ergebniss, dass an der Stelle, wo die kleinen Planeten eben entdeckt wurden, kosmische Körper nicht vorhanden sein könnten. Es war diese unglückliche Prophezeihung das Widerspiel zu jener Kantischen Annahme, die wir erwähnt haben. Ueberhaupt ist der einzelne Fall dieses Gegensatzes kennzeichnend und typisch für die Auffassung aller übrigen Züge, durch welche sich das Gebahren der „Priester des Absoluten“, wie man die Hegelianer genannt hat, von dem doch solideren Verhalten des Königsberger Professors unterschied. Selbstver-

ständlich hat die verworrene Mischung der Gedanken sich auch im Ausdruck widergespiegelt, und die Sprache ist von allen in Rede stehenden Philosophirern verunziert oder gar, wie bei Hegel, völlig verunstaltet und mit den unnatürlichsten Verrenkungen des verstandesmässigen Satzbaues heimgesucht worden. In den Fichteschen Schriften sind die sprachlichen Consequenzen der Unklarheit im Gedanken freilich noch nicht sofort zu gleichen Dimensionen gelangt, und einige seiner Erzeugnisse haben denen, welche den Kanzelton in der Philosophie lieben, sogar als etwas stilistisch Gutes gegolten. Wer indessen auf die Klarheit des Stils im Sinne einer durchsichtigen Gedankenfassung sieht, wird den Satz, dass der Stil der Mensch sei, auch bei Fichte bestätigt finden.

2. Die vier Personen, von denen wir hier zu handeln haben, beginnen ihre philosophirende Thätigkeit noch bei Lebzeiten Kants. Der älteste unter ihnen, Fichte, überlebt den Königsberger Metaphysiker nur um zehn Jahre. Die andern liegen in der Geburtszeit nur wenige Jahre auseinander und standen, als Kant starb, in einem Alter von nahezu dreissig oder, wie Hegel, von einigen dreissig Jahren. Art und Dauer ihrer Wirksamkeit ist aber eine sehr verschiedene gewesen. Fichte hat keine eigentliche Schule hinterlassen, und auch Schelling ist, obwohl er die andern Drei überlebte und ein hohes Alter erreichte, hauptsächlich mit derjenigen Thätigkeit in Anschlag zu bringen, welche noch in die vorher erwähnte Zeit und die damalige Interessenrichtung fiel. Diese ursprüngliche allein einflussreiche Wirksamkeit hat aber auch nicht den dauernden Fortbestand einer schulmässigen Gefolgschaft ergeben, sondern ist, wie schon gesagt, gleich den Fichteschen Producten, von Hegel zum Theil absorbirt und nur in dieser Gestalt zu einer schul- und sectenmässigen Fortpflanzung gelangt. Erst nachdem der Hegelianismus in seiner Macht über die Universitäten und auch in seinem sonstigen Einfluss gelähmt worden war, ist es dann der Herbartschen Richtung möglich geworden, sich wenigstens im engern Kreise der Lehranstalten als eine schulmässige Secte bemerklicher zu machen. Auf diese Weise sind von der damaligen Art des Philosophirens schliesslich zwei Richtungen übriggeblieben, und man kann heute wohl noch von abgeblassten Hegelianern oder Herbartianern, aber nicht von einem zusammenhängenden Kreise von Anhängern Fichtes oder Schellings reden.

Das Erzeugniss jener Trias, also das, was man traditionell

noch immer als Hegelsches System bezeichnet, lässt sich mit den Herbartschen Producten nicht mehr aus einem und demselben Gesichtspunkt behandeln, sobald man über den allgemeinen Gegensatz, in welchem sich alle Vier zum modernen Kriticismus befinden, nur um einige Schritte zu dem positiven Inhalt der betreffenden Doctrinen hinausgeht. Allerdings stimmen sie darin überein, sich über das Kritische im modernen Sinne dieses Worts hinwegzusetzen. Auch sind sie einig in dem Bestreben, sich ebensosehr gegen die Locke und Hume als gegen die schärfern und bessern Gedanken der Kantischen Philosophie abzuschliessen. Sie stimmen ferner auch darin überein, dass sie ältere Auffassungen der theologisirenden Richtung zu restauriren versuchen oder vielmehr zu unhaltbaren Mittelgebilden zustutzen. Allein sie unterscheiden sich sehr wesentlich in der Ideenhaltung. Man hat diese Verschiedenheit wohl bisweilen durch den Gegensatz des mehr Idealistischen und des mehr Realistischen zu bezeichnen geglaubt. Indessen liegt dieser Auffassung nur die Thatsache zu Grunde, dass sich in den Hegelianischen Auslassungen noch von Schelling her ein gewisser Schwung und eine Art Mittelwesen zwischen Poesie und Philosophie trotz dem scholastischen Gewande conservirt hat, während bei Herbart, wie schon gesagt, alle Phantasien einen trocknen und pedantischen Charakter haben. Uebrigens dürfte es bei näherer Untersuchung jedem strengeren Denker als unausführbar erscheinen, die genau gefassten, von Alters her bekannten Systemnamen in diesem Fall anzuwenden. Der theoretische Idealismus, dessen Sinn nicht mit dem praktischen zu verwechseln ist, hat seit jeher die Welt und das Leben als einen Traum genommen. Nun ist allerdings genug Träumerei bei den fraglichen Richtungen anzutreffen; aber es ist in ihr die Consequenz eigentlicher Systemanschauungen nicht vorhanden. Will man jedoch durchaus derartige Maassstäbe anlegen, so kann man auch von Herbart sagen, dass er seine Monadendichtungen idealistisch zugestutzt habe und dass der Ausdruck Realismus, der sich auf seine sogenannten „Realen" bezieht, bei ihm und seinen Anhängern nur zum Trugwort für das Publicum wird, welches dabei wunderwelchen Wirklichkeitssinn voraussetzt.

Am einfachsten orientirt man sich in Rücksicht auf den fraglichen Unterschied, wenn man sich erinnert, dass Herbart dem Norden, Schelling und Hegel aber dem Süden Deutschlands entstammten. Dieser Gegensatz erklärt die schon äusserlich hervor-

tretende Verschiedenheit der Ideenhaltung in weiterem Umfang, als diejenigen annehmen, welche die natürlichen Einflüsse zu gering anschlagen. Auch die bessere Philosophie hat derartige Einwirkungen deutlich genug bekundet, so dass man im Hinblick auf Kant und Schopenhauer von einer so zu sagen nordisch ruhigeren Philosophie reden kann. In der einen Region ist eine gewisse logische Festigkeit der Form sogar in den misslungenen Erzeugnissen nicht zu verkennen, während sich in dem andern Element der Affect und die Poesie in einem Maasse geltend machen, welches mit der Logik nicht verträglich bleibt. Jedenfalls ist es dort schwerer, die poetischen Antriebe, ohne welche eine praktisch ideale Ausführung der Philosophie nicht denkbar ist, durch den Verstand gehörig zu beherrschen.

Hienach und im Hinblick auf eine Menge wüster, bei Schelling greifbarer, bei Hegel durch das scholastische Gewand etwas verhüllter Theosopheme ist es für denjenigen, der diese Phantastik einmal durchschaut hat, ganz unmöglich, ernstlich von eigentlich philosophischen Systembegriffen zu reden. Wir haben es vielmehr bei Schelling und Hegel genau mit dem zu thun, was bei Hunderten von religiösen Sectirern und bei den rohesten Mystikern verschiedener Geschichtsperioden und Klimate das A und O gebildet hat. Die Art und Weise der Beiden unterschied sich von dem Gebahren der Jacob Böhme und ähnlich Erleuchteter nur durch eine formale Bildung, die sich noch obenein zum grössten Theil auf Halbwissenschaften beschränkte. Während Schelling die Consequenzen seiner ursprünglichen Anlage mit den zunehmenden Jahren immer ungenirter producirte und sich hiebei nicht viel bemühte, das wissenschaftliche Beiwerk zu vermehren, hat Hegel allerdings in den verschiedensten Richtungen Versuche gemacht, sich ein mehr wissenschaftlich geartetes Ansehen zu geben. Zu diesem Behuf hat er nicht nur eine Menge Stoff aus den gewöhnlichen Bildungswissenschaften zusammengebracht und die Geschichte der Philosophie in seiner ideologischen Manier construirt, sondern sich auch bis zu ein paar höheren mathematischen Begriffen sowie zu den kosmischen Vorstellungen vorgewagt. Letzteres hat ihn nun zwar am handgreiflichsten blosgestellt; allein man würde irren, wenn man glaubte, dass der übrige Inhalt seiner Schriften von wesentlich anderer Art und Haltung wäre. Der Unterschied besteht nur darin, dass der Contrast mit der vorhandenen strengen Wissenschaft bisher mehr

in die Augen gefallen ist, während die andern Gebiete für Maass und Gewicht weniger zugänglich waren und daher für phantastische Ausschweifungen ebenso wie für unklare Verschleierungen einen grösseren Spielraum darboten. Im Grunde ist aber der Inhalt des Hegelschen Ideenkreises von der sich über Alles ergiessenden Theosophie Schellings materiell nicht verschieden. Wäre dieser Sachverhalt allgemeiner bekannt, als er es wirklich ist, so würde es einer kritischen Geschichte der Philosophie erspart geblieben sein, von den Personen und Gegenständen, die er betrifft, anders als in culturhistorischer Beziehung zu reden. Sogar die Vergleichung mit einigen Erscheinungen der Periode des äussersten Verfalls der Griechischen Philosophie und die Erinnerung an die schwächlichsten Epigonen in der Alexandrinischen Aera erscheinen mir als ungenügend, sobald ich die Thatsache erwäge, dass die fraglichen Imaginationen im Anfange des neunzehnten Jahrhunderts hervorgetreten und in Deutschland für zwei Generationen der Gegenstand eines ernsthaften Interesse gewesen sind. Hat doch selbst das Urtheil des berühmten Reisenden und Naturwissenschaft zusammenstellenden A. v. Humboldt ausgereicht, das Treiben der Schelling und Hegel schliesslich richtig zu bezeichnen, indem er 1841 an Varnhagen schrieb: „Es ist eine bejammernswürdige Epoche gewesen, in der Deutschland hinter England und Frankreich tief herabgesunken ist."

3. Bei Fichte kann man noch am ehesten von einem eigentlichen Systembegriff der Philosophie reden, indem man die Beschaffenheit seines Vorstellungskreises als den Standpunkt eines träumerischen Idealismus bezeichnet. Er glaubte wenigstens sich an Kant anzulehnen, und er hat auch im Denken wie im Leben eine Haltung eingenommen, die in zwei Hauptpunkten mit einigen, wenn auch nur entfernten Zügen an eine Copie Kantischer Elemente erinnert und übrigens den Ruf einer gewissen moralischen Bedeutung für sich hat. In dieser Beziehung würde überdies Fichte der einzige sein, bei welchem man eine Kennzeichnung der Gesinnung wenigstens in Frage bringen darf.

J. G. Fichte (1762—1814) aus Rammenau in der Oberlausitz, Sohn eines Bandwirkers, studirte in Jena Theologie, beschäftigte sich mit Spinoza und lernte später Kants Schriften kennen. Ein Aufsatz, welchen er dem Königsberger Philosophen persönlich vorlegte, wurde durch ein Missverständniss die Veranlassung zur ersten Begründung seines Rufs. Seit 1794 wirkte er als Professor

in Jena, bis die Art und Weise, in welcher er bei Gelegenheit einer Atheismusbeschuldigung seine Unabhängigkeit vertheidigte, 1799 zu seiner Entlassung führte. Im Winter 1807—8 hielt er in Berlin seine „Reden an die Deutsche Nation." Seit der bald darauf erfolgten Begründung der Berliner Universität war er für die wenigen noch übrigen Jahre seines Lebens an derselben Professor. Seine ursprünglich theosophischen und mystischen Neigungen hatten sich immer entschiedener zum Ausdruck gebracht.

Der Entlassungsvorfall in Jena hatte seinen Grund oder vielmehr seine Veranlassung in der gelegentlichen Aeusserung Fichtes, dass der Gegenstand seines Gottesbegriffs durch die „moralische Weltordnung" vollständig erschöpft werde. In dieser Idee war also Kants kategorischer Imperativ und das von demselben unabtrennbare mystische Band der Geister nicht nur zur Hauptsache, sondern sogar zu demjenigen Stoff gemacht, mit welchem der des Atheismus Angeschuldigte den bei ihm vorhandenen theologischen Grundbegriff ausgefüllt hatte, wie man etwa einen alten Rahmen mit einem neuen Bilde versieht. Die Formel, Gott sei die moralische Weltordnung, war daher nur ein Reflex von der imaginären Seite des Kantischen Systems her. Der Unterschied bestand dagegen darin, dass es einem Kant nicht einfallen konnte, den traditionellen Rahmen, dessen theoretische Unzulänglichkeit er dargethan hatte, als durch den reinen Verstand verbürgt gelten zu lassen. Wir dürfen uns daher nicht wundern, dass Kant, der von Fichte zu einer Erklärung provocirt worden war, den letzteren und dessen sogenannte „Wissenschaftslehre" öffentlich desavouirte.

Diese vermeintliche „Wissenschaftslehre", die nur in ihrer ursprünglichen Jenaer Gestalt noch allenfalls in Frage kommen kann, ist ein Erzeugniss völlig unkritischer Art. Die Haltungslosigkeit der theoretischen Offenbarungen ihres Verfassers wurzelt in dem träumerischen Ideologismus. Ganz besonders ist die angebliche Entdeckung, dass an sich selbst existirende Dinge, die von Kant vorausgesetzt wurden, nicht anzunehmen seien, diejenige Wendung gewesen, mit welcher jedes Maass für objective Wahrheit beseitigt und das Philosophiren der subjectivsten Traumwillkür und phantastischen Zerfahrenheit überliefert wurde. Allerdings wäre es eine Verbesserung gewesen, den Mysticismus der Noumena zu beseitigen; aber der logisch klare Begriff von etwas an sich selbst, d. h. abgesehen von der Erkenntniss Vor-

handenem, war nicht von Kant erst erfunden, sondern nur weiter entwickelt und hiebei auch mit einem mystischen Bestandtheil versetzt worden. Während der wirkliche Fortschritt grade in der entgegengesetzten Richtung gesucht werden müsste, verlor sich Fichte mit dem Belieben seines souverainen „Ich“ in jenes Gebiet, in welchem die Adepten behaupten, dass sie nicht die Wahrheit erkennen, sondern die Wahrheit selbst „sind“. Dieses Ich war eine Erdichtung, die nicht ohne die Combination mehrerer Fehler vor sich gehen konnte. Erstens diente ihr die falsche Verdinglichung eines menschlichen Ich zum Vorbilde, und zweitens wurde sie nicht blos in widersprechender sondern in der greifbar widersprechendsten Weise dadurch völlig aus dem Zusammenhang des verstandesmässigen Denkens gerissen, dass sie zwar in dem Einzelbewusstsein entspringen, aber doch nicht mit ihm einunddasselbe sein sollte. Diesem Idol des universellen Ich wurde nun allerdings ein scheinbares Nicht-Ich entgegengesetzt, aber nur um als eine aus dem universellen Ich stammende Illusion gekennzeichnet zu werden. Mit dieser Art von Position, Gegenposition und Vereinigung begann das, was sich besonders Hegel aneignete und in die vollendete Missgestalt seiner sogenannten Dialektik verwandelte. Dieses Subject, welches aus sich selbst ein nur in ihm und nicht an sich selbst bestehendes Object hervorbringen soll, repräsentirt offenbar einen psychologischen Mythus der Weltentstehung. Es hat bei den andern Philosophirern seine Rolle unter verschiedenen Benennungen fortgespielt. Uebrigens ist es von vornherein unter Anknüpfung an logische Formeln producirt worden. Das logische Axiom des Widerspruchs wurde von Fichte völlig missverstanden, so dass die drei Formeln, in denen man den vollständigen Inhalt desselben ausdrücken kann, zu vermeintlichen Grundeigenschaften des ideologischen Seins umgeprägt wurden. Hiebei kam der wahre logische Sinn, welcher in diesem Axiom für alles Denken und mithin für alles Gedachte und Existirende wirklich maassgebend ist, nicht im Mindesten in Frage, sondern es verwandelte sich der Ausgangspunkt der Logik in das Widerspiel derselben. Fichte operirte mit Grundsätzen, deren genauen Sinn weder er noch seine Nachfolger kannten. An sich selbst wäre es übrigens keine schlechte Wendung gewesen, die Kantische Anknüpfung an die Urtheilsformen durch eine weniger spielende und auf die weltschematische Bedeutung der logischen Axiome gerichtete Untersuchung zu vervollständigen.

Allein derartige Interessen waren nur im Zusammenhang mit dem Sinn und Verständniss für völlig strenges Wissen denkbar, und so dürfen wir uns nicht wundern, dass diejenigen, welche bewusst oder unbewusst in der Philosophie nur ihre theologischen Anschauungen in veränderter Form cultivirten und allenfalls ein damit verbundenes moralisches Priesterthum von obenein zweideutiger Art suchten, von den Erfordernissen eines wissenschaftlichen Systems keinen Begriff hatten.

Von Fichtes Geschichtshalucinationen mag der Charakteristik wegen nur soviel bemerkt werden, dass er schon eine Zeit absah, in welcher der Zweck des Erdenlebens erreicht sein und demgemäss sich die höheren Regionen einer andern Welt aufthun würden. Wie das Ende, so dachte er auch den Anfang. Zuerst sollte die Menschheit ein Vermögen besessen haben, durch welches sich Alles schön geordnet hätte, welches aber später verloren gegangen, vorerst aber noch in einigen Auserwählten wirksam geblieben wäre u. s. w. Derartige Ideen gingen nicht etwa von einem jungen Manne, sondern von Jemand aus, der sich Anfangs der Vierziger befand. Was die „Reden an die Deutsche Nation", die ungefähr derselben Zeit angehörten und eine Erziehungsutopie entwickelten, durch ihre anregende Kraft gewirkt und bedeutet haben mögen, muss dem Culturhistoriker zu näherer Untersuchung und Würdigung überlassen bleiben. Uebrigens ist auch bezüglich der praktischen und moralischen Haltung das Urtheil über den fraglichen Philosophieprofessor keineswegs immer so günstig ausgefallen, dass die Persönlichkeit dabei unberührt bleiben und der strengere Maassstab keine Bedenken über ihren sittlichen Fond nahelegen könnte. Schopenhauer, der zu Fichte mit grossen Erwartungen gekommen war, erhielt durch die nähere Bekanntschaft mit seiner Lehrart einen Eindruck, dass er in ihm nur den rhetorischen „Windbeutel" zu sehen vermochte. Ein hiemit in mancher Beziehung zusammentreffendes Zeugniss existirt in einem Brief des berühmten Strafrechtstheoretikers Anselm von Feuerbach, der 1799 an einen Freund folgende höchst charakteristische Auslassung richtete: „Ich bin übrigens ein geschworner Feind von Fichte, als einem unmoralischen Menschen, und von seiner Philosophie, als der abscheulichsten Ausgeburt des Aberwitzes, die die Vernunft verkrüppelt und Einfälle einer gährenden Phantasie für Philosopheme verkauft. Jetzt gefällt sie dem Publicum, das nach allem Neuen hascht. Als Phantasiephilosophie hat sie auch allerdings

etwas Gefälliges und Anziehendes, aber nicht für den, den der Kantische Geist genährt hat und der es weiss, dass mit leeren Begriffen spielen noch nicht philosophiren heisst. Dieser Unsinn wird bald verweht sein . . . . Alles, was ich hier sagte, soll nur dazu dienen, meine Bitte zu unterstützen, Dich ja nicht, wenn Dir Deine Zeit und Dein gesunder Verstand lieb ist, durch das Geschrei der Säuglinge und Unmündigen irre machen zu lassen und Dich in die sogenannte Wissenschaftslehre zu vertiefen. Ich habe leider einen guten Theil Zeit damit verschwendet und ich danke nur dem Himmel, dass ich meinen Kopf wieder gesund davongebracht habe . . . . Dass Du von diesem Urtheil über Fichte nichts bekannt werden lässt, bitte ich Dich angelegentlichst. Es ist gefährlich, mit Fichte Händel zu bekommen. Er ist ein unbändiges Thier, das keinen Widerspruch verträgt und jeden Feind seines Unsinns für einen Feind seiner Person hält. Ich bin überzeugt, dass er fähig wäre, einen Mahomed zu spielen, wenn noch Mahomeds Zeiten wären, und mit Schwert und Zuchthaus seine Wissenschaftslehre einzuführen, wenn sein Katheder ein Königsthron wäre."

4. Schelling, der sich zuerst an Fichte anlehnte, verlegte den Schwerpunkt seiner Variationen sehr bald in das, was er Naturphilosophie nannte, und was wir als ein zwitterhaftes Mittelwesen zwischen einer Caricatur der Poesie und einem Zerrbild des Naturwissens bezeichnen müssen. Er liess sich von allem Möglichen und auch schon früh von jenem Jacob Böhme erleuchten, der selbst bekanntlich dem Glanze eines zinnernen Gefässes seine Erweckung zu einem neuen Leben zu verdanken gehabt hatte. Es ist nicht nöthig, wie häufig geschieht, in Schellings Entwicklung ein halbes Dutzend Standpunkte zu unterscheiden. Er war vielmehr von vornherein wesentlich schon das, als was er sich für eine weniger kritische Auffassung erst sehr spät völlig greifbar bekundet hat. Es ist daher auch in seinen, ebenso wie in Fichtes literarischen Productionen der frühern und der spätern Zeit mehr Uebereinstimmung anzutreffen, als diejenigen annehmen, welche die Gesammtheit der fraglichen Erscheinungen vom Hegelschen Standpunkt construiren oder sich sonst bemühen, in der Trias einen über Kant hinaus vollzogenen Fortschritt nachzuweisen. Allerdings besteht ein Unterschied zwischen den frühern und den spätern Schellingschen Studienfrüchten darin, dass sie zuerst noch in einer die Kantische Anregung etwas mehr bekundenden Weise und daher in formaler Beziehung etwas weniger

misslungen hervorgetreten sind. Indessen kann man mit einiger Aufmerksamkeit auch in jenen Erzeugnissen einer sogenannten Blüthezeit sehr leicht die Bestandtheile erkennen, die nach etwa 40 Jahren unter dem Namen einer positiven Philosophie der Offenbarung ein wenig gerechtfertigtes Befremden hervorgerufen haben. Man hätte sich nicht über diese letzten Productionen, sondern über die Unkunde von dem eigentlichen Wesen des gesammten Philosophirens der Trias wundern sollen.

Schelling (1775—1854) aus Leonberg in Würtemberg, Sohn eines Landpredigers, studirte zuerst im theologischen Seminar zu Tübingen, docirte vor und nach Fichtes Abgang in Jena, war an verschiedenen Orten Baierns, zunächst in Würzburg und Erlangen, seit 1827 an der damals begründeten Universität zu München Professor. Seine Thätigkeit in Berlin, wo er 1841, in Folge der Thronbesteigung durch Friedrich Wilhelm IV, Mitglied der Akademie geworden war und an der Universität seine Offenbarungsphilosophie einige Zeit vortrug, führte sofort zu einem, hauptsächlich durch die Hegelianer betriebenen Fiasko. Unter seinen Schriften, deren Aufzählung ebensowenig als etwa diejenige der Erzeugnisse eines Jacob Böhme in eine kritische Geschichte der Philosophie gehört, mögen der Curiosität wegen die „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (1803) und die 1841 gehaltenen, sogleich unrechtmässig aus Nachschriften, authentisch aber erst 1858 unter den nachgelassenen Werken herausgegebenen Vorlesungen über sich positiv nennende und wahrhaft orthodoxe „Philosophie der Offenbarung“ Erwähnung finden. Aus der zuerst genannten Arbeit, die schon den Mystiker und den Widersacher solider Wissenschaft deutlich genug verräth, können diejenigen, denen die wüsteren Phantasien völlig ungeniessbar sind, sich über die vermeintlich gelungene Phase des Schellingschen Philosophirens genügend orientiren.

Es ist in den von der Trias beeinflussten Ueberlieferungen herkömmlich, einem Schelling eine Art Erfindung und zwar unter dem Namen einer „Identitätsphilosophie“ zuzuschreiben. Wir haben jedoch schon bei der Behandlung Spinozas darauf aufmerksam gemacht, dass die Voraussetzung einer gewissen Einerleiheit von Denken und Sein in einer überhaupt noch erträglichen und verstandesmässig fassbaren Gestalt nur bei diesem Philosophen original anzutreffen sei. An ihn haben daher in

der That die verworrenen Vorstellungen Schellings anknüpfen müssen, und wir können in dem sogenannten Identitätssystem nur die Vermischung der verhältnissmässig klaren Vorstellungsart Spinozas mit den Consequenzen des träumerischen Idealismus und den phantastischen Ausgeburten der Theosophie erblicken. Eine Art Autotheismus (Selbstgottsein), offenbar die widerwärtigste aller mit dem Verstande in Conflict befindlichen Einbildungen, hat sichtbar genug in den Schelling-Hegelschen Entwicklungen eine Rolle gespielt, wenn er auch nicht in gröberer Weise zum Ausdruck gelangt ist. Die Phantasie einer Indifferenz, d. h. von einem Zustande, der weder ideell noch real, sondern das Frühere zu der nachher erfolgenden Trennung sein soll, darf uns der Verwandtschaft wegen, die sie zu verstandesmässigeren Gedanken hat, nicht über die völlige Confusion und Unwissenschaftlichkeit täuschen, welche als die Wurzel auch dieser Conception angesehen werden muss. Es war der Böhmesche „Urgrund oder Ungrund", der in Schelling unter vornehm klingenden Namen seine Auferstehung feierte. Uebrigens versteht es sich von selbst, dass die religiösen Ideen von einem Abfall der Natur und die Dichtungen von einem goldenen Zeitalter ursprünglicher Vollkommenheit von unserm Philosophirer gepflegt und als eine Philosophie der Geschichte hingestellt wurden. Der ursprüngliche Unterricht des Menschen durch höhere Wesen spielte hiebei natürlich eine Rolle. Doch ich besorge, wenn ich Derartiges noch weiter auseinandersetze, von Seiten kritischer Leser gerechten Tadel. War doch Schelling derjenige, welcher sich in der erwähnten Philosophie der Offenbarung (Bd. II S. 235) auf die Kantische Raumidealität berief, um seinen Zuhörern begreiflich zu machen, eine Himmelfahrt Christi habe trotz des planetarisch grossen Raumes ganz wohl und zwar zu dem, ja nur vom Menschen gesetzten, Raume hinaus stattgefunden; — offenbar auch eine Frucht der Kantischen Unklarheit, Zweideutigkeit und Uebersinnlichkeit.

5. Hegel (1770—1831) aus Stuttgart, Sohn eines Verwaltungsofficianten, machte in Tübingen den stiftsmässigen theologischen Cursus durch, war eine Anzahl Jahre Hauslehrer in Bern und Frankfurt a. M., docirte seit 1801 zunächst neben Schelling und auch in dessen Richtung zu Jena, wurde 1808 Gymnasialdirector in Nürnberg und vertauschte diese Function 1816 mit einer Professur in Heidelberg. Sein Berliner Professorthum und hiemit eine breitere Wirksamkeit begann 1818 und dauerte bis

zu seinem durch die Cholera veranlassten Tode. Die Gunst des Cultusministers Altenstein erleichterte ihm die Bildung einer Anhängerschaft, insofern die Hegelianer bei der Besetzung von Professuren und auch in andern Richtungen eine lange Reihe von Jahren hindurch entschieden bevorzugt wurden.

Seine erste grössere Veröffentlichung war die „Phänomenologie des Geistes“ (1807), mit welcher er sich von Schelling lossagte. Dies Buch, bei dessen Herausgabe der Verfasser schon 37 Jahr alt war, wird Jeden, der sich in demselben mit ein wenig Verstand und strengem Wissen umsieht, von dem bodenlosen und verworrenen Charakter des dem Urheber eigenthümlichen Vorstellungsspiels hinreichend belehren können. Jedoch ist der Gipfelpunkt der neuen Manier erst in dem zweiten, dreibändigen Hauptwerk, welches als eine „Wissenschaft der Logik“ betitelt wurde, etwa ein Jahrzehnt später erreicht worden. In Heidelberg folgte 1817 noch eine philosophische Encyklopädie in einem mässigen Bande, welche man als eine Art systematischen Abrisses des ganzen, sich auch über Naturphilosophie sowie über Moral und über Staatsleben verbreitenden Vorstellungscomplexes anzusehen hat. In Berlin erschien noch ein „Naturrecht“ (1821). Die beiden zuletzt genannten Arbeiten wurden nach dem Tode des Verfassers mit einem abgerissenen Stückwerk von Einschaltungen aus den Universitätsvorlesungen untermischt, während andere Hinterlassenschaften der letzteren Gattung wenigstens zusammenhängend erschienen. In dieser bessern Editionsweise wurden drei Bände Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, sowie die ästhetischen, geschichts- und religionsphilosophischen Lehrvorträge aus dem Nachlass oder aus Nachschriften zu Tage gefördert.

Die Atmosphäre, in welcher das Hegelsche Philosophiren entstanden war, ist schon früher gekennzeichnet. Mit den verhältnissmässig bessern Anregungen durch Kantische Schriften hatte sich der unmittelbare Einfluss des selbst erst durch die Fichtesche Schule gegangenen Schelling verbunden. Die aufregenden Zeitereignisse waren hinzugekommen und hatten vorübergehend in Schelling und Hegel urfreiheitliche Gemüthsanwandlungen veranlasst, die in ihren symbolischen Kundgebungen sofort die Eigenschaften eines Strohfeuers verriethen. Die Französische Revolution war offenbar nicht dazu angethan, für die Beiden die Ursache einer nachhaltigen Wendung zu werden. In dem Charakter

und in den Bestrebungen Hegels war die restaurative Richtung, die später zu einem sichtbaren Ausdruck kam, von vornherein angelegt. Auch befand sie sich in Uebereinstimmung mit seinen metaphysisch rückläufigen Neigungen, die zu dem modernen kritischen Geiste im schärfsten Contrast standen. Dennoch muss aber sein Vorstellungschaos unter den Einwirkungen der politisch umwälzenden Vorgänge jener Zeit gewaltig vermehrt worden sein, und wir können uns hieraus einen Theil der ideellen Verworrenheiten und Ausschweifungen erklären, von denen auch unvergleichlich stärkere und an Verstand einem Hegel gewaltig überlegene Naturen nicht freiblieben. Man erwäge, dass einerseits Kant die Philosophie sogar auf Universitäten aufgeregt, und dass andererseits die äusserlichen Thatsachen der Geschichte die Grundvesten der alten Ordnung erschüttert hatten. Was diese Verbindung zweier wenn auch sehr ungleicher Factoren an Durcheinanderschüttelungen und Confusionen hervorgebracht habe, können wir bezüglich Deutschlands an jener philosophirerischen Episode ermessen, in welcher die Monstrositäten einander überboten, und als deren Erbe und scholastischer Verwalter grade Hegel angesehen werden muss.

Es soll das, was die Anhänger Hegels „dialektische Methode" nennen, die entscheidende Eigenthümlichkeit des fraglichen Philosophirers ausmachen. Manche, die den übrigen Inhalt der Hegelschen Philosophie preisgaben, hielten dennoch an der Voraussetzung fest, dass jene „Methode" etwas Vorzügliches sei. Auch gab es solche, die glaubten, sich nur an die „Logik" halten zu müssen, was allerdings schon etwas mehr beanspruchen hiess, als eine blosse Vertheidigung der „dialektischen Methode". In der That ist der Schematismus, nach welchem Hegel seine Ideen associirt, von einer solchen Art, dass er bei der ersten und etwa geschichtlich isolirten Betrachtung als eine im Gebiet des Verkehrten ganz erhebliche Originalität erscheint. Bei näherem Zusehen findet sich jedoch, dass Fichte mit den oben erwähnten logischen Fehlübungen die Hauptsache bereits abgemacht hatte. Die Bewegung in Position, Gegenposition und Vereinigung war als Fichtescher Formalismus und sogar schon in einer, das logische Gesetz des Widerspruchs ignorirenden Art und Weise zur Anwendung gekommen. Die Fichteschen Gleichsetzungen oder Gleichungen zwischen Ich und Nicht-Ich, sowie überhaupt zwischen einem Begriff und dem in falscher Weise verdinglichten

contradictorischen Gegentheil desselben, hatten bereits den genauen Sinn des obersten logischen Grundsatzes vom Widerspruch so gründlich ignorirt und waren so arge Verstösse gegen die Logik gewesen, dass einem Hegel nur noch übrigblieb, unter dem Namen Logik eine principielle Verleugnung derselben zu cultiviren. Dies that er, indem er eine Logoslehre, die keine Logik sondern eine Theologik war, und welche das von uns früher gekennzeichnete Saltomortale des Verstandes repräsentirte, mit Untermischungen aus der alten Scholastik ausstattete und seinem Buch so das äussere Ansehen von etwas gab, was mit der eigentlichen Logik auch positiv etwas zu schaffen hätte.

6. Die Hegelsche Logoslehre begreift sich am besten, wenn man sich den Anfang des Johanneischen Evangeliums und namentlich den Satz: „Im Anfang war der Logos", zurückruft. In der That wollte auch Hegel selbst die Mysterien in die logischen Axiome verpflanzen, um dann niemals wieder in Verlegenheit zu kommen, wenn es galt, Geschichte und Natur nach jüdisch alexandrinischen Imaginationen zu schematisiren. Eine sogenannte „Vernunft", die über dem Verstande stehen soll, in der That aber nur ein Confusionsvermögen ist, erhielt die Rolle zugetheilt, die höheren Einheiten des Widersprechenden hervorzubringen und das für Verstand und wirkliche Logik Unvereinbare zu vereinen. Auf diese Weise producirte sich das, was man ohne Uebertreibung die Methode der Ungereimtheiten nennen könnte. Hätten die betreffenden fundamentalen Absurditäten nicht von vornherein die Aufgabe gehabt, die Grundlagen für einen so zu sagen logischen Symbolismus der religiösen Trinitätsvorstellungen abzugeben, so würde man sich über das Erzeugniss wundern müssen. So aber erklärt es sich einfach als die Consequenz jenes innern Lichts, auf welches sich auch schon Schelling berufen hatte, und welches im Hegelschen Fall auch die obersten Grundsätze und Schemata der allgemeinen Logik mit seinen Strahlen heimsuchte.

Während nach der allgemeinen Logik der gedankliche Widerspruch ein Ausdruck der objectiven Unvereinbarkeit und Unmöglichkeit ist, kehrt sich in der Hegelschen Logoslehre das Verhältniss um. Weil sich etwas widerspricht, soll es wahr und wirklich sein. Im System der Dinge selbst sollen die logischen Widersprüche Existenz haben, so dass hienach alles Sein von vornherein als ein System von Widersprüchen aufgefasst wird.

Die Virtuosität der neuen Manier besteht hienach in der Aufsuchung von Widersprüchen, die sich nicht etwa als solche beseitigen, sondern nur immer Ihresgleichen gebären sollen. Da die ganze, sachlich sehr wüste Ideenassociation formal diesem Widerspruchsschematismus folgt, so entsteht eine Reihe ganz willkürlich verschlungener Arabesken, deren seltsame Configurationen nur den nicht überraschen, der die hinter der scheinbar logischen Scene getroffenen Vorbereitungen gehörig kennt. Was aber die Illusion anbetrifft, die bei Manchen besonders durch den Eingang und das erste Vorspiel der fraglichen Logoslehre hervorgebracht worden ist, so erklärt sich dieselbe einerseits aus der oberflächlichen Kenntnissnahme und andererseits aus den unwillkürlichen Beziehungen, in denen sich grade die an der Spitze auftretenden Conceptionen zur bessern Kantischen Ueberlieferung und zu noch gesunderen antiken Vorstellungen befunden haben. Bekanntlich beginnt Hegel mit dem Begriff des Seins, welches er dem Nichts gleichsetzt. Die gedankliche Metamorphose des Begriffs vom Sein in denjenigen des Nichtseins soll nun, da sie ja auf dem Standpunkt der Einerleiheit von Denken und Sein vor sich gehe, das oberste Grundgesetz und Fundamentalschema alles Seins abgeben. Das „Werden“ wird als diese bestimmtere Form bezeichnet und in zwei Richtungen, nämlich in das Entstehen und Vergehen, zerlegt. Die eine dieser Richtungen, die, wenn man es bei diesen Kunststückchen streng nehmen dürfte, den Vorrang und die erste Stelle zu beanspruchen hätte, ist das Uebergehen von Sein in Nichtsein, d. h. die erwähnte Kategorie des „Vergehens“. Mit dieser müsste der Weltprocess zufolge der Hegelschen Arabeskendialektik eigentlich eröffnet worden sein, da sie auch im Gedanken die erste Bewegung repräsentirt. Indessen dies war der höheren Convenienz zuwider. Das Uebergehen von Nichts in Sein, das „Entstehen“, war eine positivere Form und eignete sich eher dazu, der Kategorie des „Werdens“ einen Sinn zu geben. Das Werden soll hienach die höhere Einheit von Sein und Nichts repräsentiren. Da nun in der That die Zeit durch Kant als die Grundform aller Vorstellungen gekennzeichnet worden war, und ausserdem auch der Gedanke eines allgemeinen zeitlichen Schematismus sehr nahe liegt, so begreift sich durch diese Mischungen und Verwandtschaften des Wahren und des Falschen der trügerische Reiz, den grade diese erste Hegelsche Wendung ausgeübt hat. Mit diesen ersten Schritten hörte aber auch sofort jeder

Anschein des rein Begrifflichen auf, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil mit dem Begriff des Werdens, welcher der Zeit entspricht, und mit dem des „Daseins", welches allenfalls als eine der räumlichen Existenzform entsprechende Kategorie noch ein wenig Sinn erhalten könnte, das formale und apriorische Gebiet erschöpft war, und die ferneren Begriffsarabesken ihre Schablonen aus der Sphäre materiell empirischer Vorstellungen nehmen mussten.

7. Uebrigens war natürlich die entscheidende Wendung, welche in dem Begriff des Seins das Nichts produciren und hiemit zugleich der auch von Schelling cultivirten Abfallsidee Rechnung tragen sollte, nichts weiter als eine Art Glorification des logisch Absurden. Das Credo quia absurdum oder, mit andern Worten, der Beifall als Folge der Widersinnigkeit, war wenigstens als Inschrift über dem Eingang zur Logik noch nicht bekannt gewesen. Bei Hegel aber figurirt dieses wundersame Princip ganz ungenirt gleich an der Schwelle der vorgeblichen Logik, indem die Adepten der Logoslehre einfürallemal einen Schritt thun müssen, der sie für immer von den Gesetzen der wirklichen Logik und namentlich von dem Princip des ausgeschlossenen Dritten emancipirt. Das allgemeine Sein wird als leerer Begriff angesehen, und ein leerer Begriff ist in den Augen eines Hegel Nichts. Das reine Sein soll die „Bestimmung der Bestimmungslosigkeit" sein oder, um es in unserer Weise deutlicher auszudrücken, die Verdinglichung eines prädicatlosen Etwas, wofür sich die näheren Eigenschaften noch erst herausstellen sollen, obwohl sie darin bereits als versteckt vorausgesetzt werden. Auf eine derartige Besichtigung eines Begriffs hin, der selbst als der Rahmen einer universellen Confusion gedacht war und an vollständige Gedankenlosigkeit grenzte, wurde nun das Nichtsein als einerlei mit dem Sein ausgesprochen und das Werden zur Welt gebracht. Während sonst, wenn überhaupt gedacht werden soll, jeder Begriff als solcher unverändert festgehalten werden muss, rühmt sich die Hegelsche Dialektik, über jene Schwachheit des Verstandes hinauszusein und die Begriffe in Fluss zu bringen. In der That ist es ihr vielfältig nicht blos gelungen, bei ihren Jüngern die Starrheit der Begriffe, sondern auch bisweilen ganze Begriffsvermögen und Gehirne zu erweichen.

Wer die Art, wie Secten sich fortpflanzen und ihre Ein-

flüsse über die verschiedensten Gesellschaftselemente und Bildungszustände ausdehnen, nicht näher studirt hat, wird vielleicht fragen, wie es möglich gewesen sei, dass jene Logoslehre auch in Köpfe eindringen konnte, die in ihrer sonstigen Haltung eine mehr verstandesmässige Richtung kundgegeben haben. Diese Erscheinung will ebenso erklärt sein, wie jede andere Mischung des Mystischen mit einer in gewissen Richtungen klareren Einsicht. Grade diejenigen, welche sich, wie die sogenannten Junghegelianer, trotz einer Art von Radicalismus über die klareren und edleren Motive der Weltauffassung hinwegsetzten, mussten doch irgend einen Fetisch in die Lücke bringen, und so wurden die Hegelschen Kategorien als Götzen und zauberkräftige Wesenheiten venerirt, oder aber auch zur Fortpflanzung der Mystificationen benutzt. Ueberdies ist auch nicht zu vergessen, dass der jugendliche Sinn, der ohne genügende Lebenserfahrung und entsprechende Kritik dem falschen Pathos und den absichtlichen Zweideutigkeiten einmal anheimgefallen war, nur in den seltensten Fällen den Ausweg zu einer solideren Denkweise gefunden haben kann. Die ersten Eindrücke der Schulung haben bei den meisten Naturen eine ähnliche Tragweite, wie die ursprünglichen Anregungen der Erziehung. Wir dürfen daher an den seltsamen Mischungen, denen wir in Rücksicht auf den Gebrauch der Hegelschen Dialektik gelegentlich auch heute noch begegnen, keinen besondern Anstoss nehmen. Wie es Leute giebt, die zum Theil recht verstandesmässige und wissenschaftliche Arbeiten liefern, dieselben jedoch hier und da mit Vorstellungen versetzen, in denen sich ihre Mitgliedschaft bei irgend einer absonderlichen Religionssecte verräth, so lassen sich auch die philosophischen Glaubensbekenntnisse der fraglichen Art mit einem gewissen Maass fachmässiger Wissenschaftlichkeit, wenigstens im Gebiet der Halbwissenschaften, vereinigt denken. Freilich kenne ich unter den zahlreichen Beispielen dieser Art kein einziges, in welchem nicht die wirkliche Anwendung der Hegelschen Dialektik auch zu erheblichen Fälschungen oder Verunstaltungen des Producirten geführt hätte, wovon eines der zurechnungsfähigsten Beispiele die Art und Weise eines Lassalle gewesen ist. Man hat die Halbwissenschaften und unter ihnen auch die Nationalökonomie und den Socialismus mit dem unnatürlichen Schnörkelwesen der neuen scholastischen Manier gründlichst heimgesucht, und diejenigen,

für welche von der „dialektischen Methode“ nur einige Brocken abgefallen waren, haben diese Aneignungen begreiflicherweise nur um so unbefangener verwerthet.

Bei den Letzteren, wie z. B. bei Proudhon, wurde häufig eine ihnen nicht zur Unehre gereichende Verwechselung der Grund ihrer Vorliebe für die ihnen in der Hauptsache gar nicht näher bekannte Methode. Zu allen Zeiten ist nämlich die Wahrnehmung des Antagonistischen und Gegensätzlichen in dem Naturspiel und in der menschlichen Empfindung ein Reiz für das Nachdenken gewesen, und die Thatsache, dass sich Gegensätzliches vereinigt findet, ist von verschiedenen und nicht grade von den unbedeutendsten Philosophen zum Gegenstand der Betrachtung gemacht worden. In der neuern Zeit braucht nur an Bruno erinnert zu werden, während im Alterthum die fragliche Vorstellung sehr verschiedenen Philosophen und nicht blos dem Herakliteischen Denken geläufig war. Heute lehrt die einfache Mechanik, dass jedes Kräftesystem Spannungen einschliessen muss, und dass der Begriff der real wirksamen Kraft von der Vorstellung eines Widerstandes gar nicht getrennt werden kann. Nun ist aber ein Gegensatz von realen Potenzen kein logischer Widerspruch. Der Hebel befindet sich im Gleichgewicht, wenn das Widerspiel der Kräfte an seinen Armen so beschaffen ist, dass in der Beharrung des Ruhezustandes kein Widerspruch liegt. Wenn sich aber die Anordnung im Widerspruch mit den Bedingungen des Gleichgewichts befindet, alsdann ist das letztere unmöglich, und an seiner Stelle besteht Bewegung. Es hat also mit dem Gegensätzlichen eine ganz andere Bewandtniss, als mit dem logisch sich Widersprechenden. Der Schematismus von Natur und Leben schliesst allerdings die allgemeine Form des Gegensätzlichen ein. Indessen ist der Grund, aus welchem sich die Vorgänge in bestimmten Grenzen bewegen, grade darin zu suchen, dass der Widerspruch von der Natur vermieden werden muss. Der Widerspruch ist daher der Grund der sachlichen Unmöglichkeiten, insofern er auch der Grund der gedanklichen Unvereinbarkeiten ist. Diese Erläuterung zeigt, wie die Hegelsche Voraussetzung in der That den Sachverhalt auf den Kopf gestellt, aber zugleich einen höchst trüglichen Schein zu ihren Gunsten dadurch erregt habe, dass sie die äusserst verworren concipirte Idee von dem Zusammenfallen der Gegensätze in ihr Mysterium aufnahm.

8. Die eben angestellte Ueberlegung sollte nur auf die Täu-

schungen hinweisen, denen der unbefangene Sinn durch die Entstellung einer uralten Beobachtung ausgesetzt sein musste. Für eine strenge wissenschaftliche Kritik war der Gegenstand nicht geeignet, da der sichtende Verstand mit den groben Fäden oder vielmehr mit dem völligen Durcheinander des Hegelschen sogenannten „Denkens" nichts gemein hat. Wir müssen uns im Gegentheil daran erinnern, dass wir es mit einem Jünger Jacob Böhmes zu thun haben. Die Phrase des Görlitzer Erleuchteten, dass in Ja und Nein alle Dinge liegen, hat dem Verfasser der „Wissenschaft der Logik" zum Vorbild gedient und ihn im Verein mit den übrigen Theologisirungsinteressen bestimmt, die Logik von vornherein zu einer verlarvten Dogmatik zu machen. Das werthloseste Allegorisiren hat sich auf diese Weise den Anschein einer besondern Tiefe zu geben versucht, und die stumpfesten Proceduren, die dem Mangel an Unterscheidungsvermögen ihr Dasein verdankten, haben als eine neue Art der Logik gegolten. Dies Alles ist möglich gemacht worden, indem der Urheber dieser Offenbarungslogik seine Widerspruchsschablone in Alles und Jedes hineinphantasirte und besonders die noch nicht consolidirten Halbwissenschaften zur Bethätigung seiner neuen Kunst ausersah. Er wäre jedoch auch hiefür nicht einmal zulänglich gewesen, wenn ihm nicht Schelling mit Natur-, Geschichts- und Kunstphantasien vorgearbeitet und den Stoff geliefert hätte, der von ihm nun im dialektischen Dreieinigkeitsschematismus zwar nicht geordnet, aber doch arabeskenartig entwickelt wurde. Um von dem Mangel jedes Kriticismus nur ein Beispiel anzuführen, so stellte sich Hegel in seiner Philosophie der Geschichte sichtbar genug auf die Seite der alten unkritischen Auffassung der Römischen Urzustände. Hier und überall waren die kritischen Forschungen seinen Neigungen unbequem. Wie er sich der Naturwissenschaft gegenüber verhalten habe, bedarf kaum einer besondern Erwähnung. Im Grunde waren seine Naturanschauungen denjenigen ähnlich, die in den ersten christlichen Jahrhunderten von gewissen Kirchenvätern vertreten wurden. Zwar verschwimmt bei ihm Alles in der neuerfundenen haltungslosen Mitte zwischen Ja und Nein, und seine Imaginationen sind aus instinctiver Furcht so zweideutig und auch übrigens so gestaltlos ausgefallen, dass man in einzelnen Richtungen gar keinen bestimmten Sinn angeben kann. Indessen hat er sich alles Geschlängels ungeachtet dennoch greifbar genug blosgestellt. Von den Sternen hat er geredet als

von etwas, in was „das Licht zerspringt". Wir können daher von dem Vertheidiger der vier Elemente der Alten gegen die Grundstoffe der wissenschaftlichen Chemie nur sagen, dass er auch mit den modernen kosmischen Anschauungen ein zweideutiges Spiel getrieben habe. Die beschränkten Neigungen, von denen er in ganz kirchenväterischer Weise beherrscht wurde, verursachten, dass er sich über die kosmische Erweiterung des menschlichen Horizonts thatsächlich ärgerte. In seiner beengten Anschauungssphäre war natürlich der Mensch der Mittelpunkt aller Dinge, und ausser dem Menschen und dessen Beziehungen sollte es im sogenannten System des „absoluten Idealismus" keine Realität geben. Auch hielt sich Hegel für das Individuum, in welchem der „absolute Geist" endlich zur Erkenntniss seiner selbst gekommen sei, und was sollte daraus werden, wenn auf andern Weltkörpern für diese Function noch hätten Concurrenten vorausgesetzt werden können? Er wehrte sich daher gegen diese ihm missliebige Vorstellung nach Kräften, und that hiemit nur dasselbe, was wir auch sonst als Folge der Superstition mit weniger Verschleierung prakticirt sehen. Innerhalb der Philosophie selbst und vornehmlich im Gebiet ihrer Geschichte hatte er natürlich mit der Anwendung der Methode der Ungereimtheiten leichteres Spiel, indem hier ein kritischer Widerstand, wie ihn jede wohlbegründete Wissenschaft leisten konnte, zunächst nicht in Aussicht stand. Seine Manier, alle Imaginationen der Vergangenheit als Wahrheiten auszugeben, von denen die eine immer in der andern aufginge, oder, wie er sich ausdrückte, die Wahrheit als Subject zu fassen, ergab selbstverständlich ein Reich universeller Phantastik, in welchem das Verkommenste stets noch einen Fortschritt repräsentiren sollte, und in welchem nur das wirklich Verstandesmässige keine Gnade fand.

9. Kennzeichnend für das urheberische Gebilde selbst sind die Beschaffenheiten und Schicksale der abgeleiteten oder wenigstens von ihm stärker gefärbten Erscheinungen. Der Hauptumfang seiner Bethätigungen bezog sich, wie sehr begreiflich, auf die aus theilweise abgestreiften theologischen Antecedentien hervorgewachsene, mehr oder minder religiös liberalisirende Halbphilosophie. Namentlich führte das unter dem Namen der Tübinger Theologie bekannte Erzeugniss unvollständiger und sich selbst unklarer Kritik eine Gruppe von Vorstellungen und Schematen vor, die den Inhalt, wenn auch nicht immer die specielle Form

der Hegelschen Imaginationen zur Voraussetzung hatten. Die Unwissenschaft der Theologie selbst geht uns hiebei nicht an, wohl aber die Ueberführung und Einkleidung der Hegelisirten Religionsvorstellungen für die Zwecke der als Philosophie servirten Kathederrubrik gleicher Benennung. Bezüglich der letzteren sind die Heimsuchungen der Logik und der Geschichte der Philosophie mit verblassten theologischen Dogmen der vorherrschende Grundzug gewesen und es zu einem grossen Theil auch bis heute geblieben. Jedoch hat sich mit jedem Jahrzehnt eine grössere Abschwächung, wenn auch keineswegs ausschliesslich zum Vortheil der Sache, herausgestellt. Der ehemalige Hegelglaube ist selbst bei den ursprünglich vollständigsten Anhängern abhanden gekommen, und interessanter wenn auch nicht überraschender Weise sind grade die Punkte am meisten aufgegeben worden, in denen sich die Originalcaricatur am wenigsten von der Wahrheit entfernt oder wenigstens die meisten Rückleitungsmomente zu solideren Vorstellungen nahegelegt hatte. Was überhaupt an Dialektik und absolute logische Nothwendigkeit erinnerte, ist am leichtesten abhanden gekommen, und nur derjenige materielle Schematismus, der sich mit mehr gemüthlich vorgestellten Rubriken der Theologie deckte, hat bei diesem Rückbildungsprocess standgehalten.

Es fehlt jedoch auch nicht an wirklichen Versteinerungen des unbehülflichen Gedankenstils und Jargons Hegelscher sogenannter Dialektik. Unter den besondern Wissenschaften ist sogar die Nationalökonomie von solcher Versteinerung nicht unberührt geblieben; denn ein, jeder Originalität ermangelnder, zu Verworrenheit und Trug geneigter Arbeiter in diesem Fach, Herr K. Marx, hat seiner Bedürftigkeit dadurch abzuhelfen gesucht, dass er seine junghegelianische Verbildung und den Wust der hegelscholastischen Kategorien in sein Buchbruchstück über das Capital hineintrug und überdies dabei die sociale Geschichte hegelianisch entstellte.

Die neuern umfassenderen Darstellungen der Philosophiegeschichte sind von Hegelianern ausgegangen, die aber je länger je weniger Farbe halten konnten und in ihrer Verblasstheit schliesslich nur noch den Rückstand theologischer Rubriken conservirten, — womit sich denn gezeigt hat, wess Geistes diese Gattung der Geschichtsentstellung von vornherein gewesen sei.

10. In einer etwas andern Art und Weise als die Trias hat

Herbart der Reaction gegen den modernen Kriticismus einen metaphysischen Ausdruck gegeben. Obwohl durch die Lectüre Kantischer Schriften und durch Studien aus der Griechischen Philosophie beeinflusst, hat er sich dennoch in der Hauptsache darauf beschränkt, sich die Leibnizsche Monadologie anzueignen und hiebei den Abschwächungs- und Umnebelungsprocess dieser Vorstellungsart noch weiter fortzusetzen. Wir können uns hier sehr kurz fassen, indem wir auf unsere Darstellung der Verunstaltung der Brunoschen Monadenlehre verweisen und an die Bemerkungen erinnern, die wir schon dort im Hinblick auf die neusten monadistischen Philosophirer machen mussten.

Herbart (1776—1841) aus Oldenburg, Sohn eines Justizraths, erfuhr schon sehr früh etwas von Wolfischer Philosophie, studirte in Jena unter Fichte, war in der Schweiz Hauslehrer, docirte seit 1802 in Göttingen, wurde 1809 Professor in Königsberg und war von 1833 bis zu seinem Tode wiederum in Göttingen Professor. — Seine Hauptschrift ist die „Allgemeine Metaphysik etc.“ (1829) und neben ihr ist die durch noch grössere Bizarrerie auffallende „Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik“ (1825) als eine der wunderlichsten Beurkundungen vermeintlicher Exactheiten zu nennen. In dieser Psychologistik spielt eine in einem Punkte des Gehirns vorausgesetzte Seele der bekannten Art die Hauptrolle, und es wird ein Schnörkelwerk mathematischer Formeln zum Besten gegeben, ohne dass in diesen Spielereien irgend etwas Anderes als die vollständigste Unfähigkeit zu einem wirklich mathematischen Denken zu Tage träte. Erstens liegt nicht einmal eine klare Vorstellung von einer Grösse der psychischen Thätigkeiten zu Grunde. Was das Doppelte und das Dreifache einer psychischen Affection sein solle oder könne, davon hat sich der vermeinte Urheber einer mathematischen Psychologie keine Rechenschaft gegeben; ja er hat nicht einmal vermocht, sich in seiner Unklarheit eine solche Frage deutlich und ernst vorzulegen. Uebrigens wird der Kenner in diesem Fall vollständig orientirt sein, sobald er weiss, dass die in Rede stehende Psychologistik die gegenseitige Einwirkung der ideellen Vorgänge um keinen Preis den allgemeingültigen Gesetzen aller quantitativen Causalität unterordnen will, sondern für das Vorstellungsspiel eine ganz absonderliche Bestimmungsweise voraus-

setzt. Diese spiritualistische Verleugnung der für die physikalischen und die Bewusstseinsvorgänge, wenn nicht gleich so doch analog zu denkenden einheitlichen Gesetzmässigkeit ist höchst kennzeichnend und contrastirt mit dem wenigen Guten, was früher von Andern für die Idee einer psychischen Mechanik geschehen war. Die vorzüglichsten Gedanken eines Spinoza über eine Art Statik und Dynamik der Gemüthszustände und Leidenschaften waren für den schulmeisterlich beengten Sinn unseres Psychologisten natürlich nicht vorhanden. So etwas wäre der echten naturwissenschaftlichen Denkweise, von der er nur ein abenteuerliches Zerrbild producirte, offenbar zu nahe gekommen.

Die Metaphysik erhält bei Herbart die Aufgabe, erdichtete und erkünstelte Widersprüche, die sie selbst in die Erfahrungsbegriffe hineinphantasirt hat, durch Fictionen neuer Art wegzuschaffen. Hienach besteht ihr Princip thatsächlich darin, einen Fehler zu machen, um ihn dann durch einen zweiten Fehler zu entschuldigen. Dies nennt Herbart die Wegschaffung der Widersprüche aus den Erfahrungsbegriffen. Dabei operirt er, wie man dies Angesichts seiner vorher erwähnten Seelenvorstellung nicht überraschend finden wird, mit Begriffen von der Einfachheit und dem Einfachen grade so, als wenn das, was er sich dabei denkt, etwas Anderes wäre, als die schon längst von Hume widerlegten metaphysischen Phantasmen. In dieser Beziehung wird es recht sichtbar, wie sehr eine solche Art, Metaphysik zu treiben, hinter den allermässigsten Anforderungen der Begriffskritik zurückstehe. Mit den wirklichen Schwierigkeiten und Widersprüchen beschäftigt sich Herbart grade am allerwenigsten. Die Eleatischen Verlegenheiten wurden von ihm dadurch abgemacht, dass er es über sich gewann, einen Mittelzustand zwischen dem Zusammenfallen und dem Auseinanderliegen mathematischer Punkte zu erdichten und so den logischen Satz vom ausgeschlossenen Dritten zu einem für ihn überwundenen Standpunkt zu machen. Wir lassen daher auch seine Monaden, die er „Reale“ nennt, und deren von Leibniz als Appetitionen bezeichnete Zustände bei ihm als „Selbsterhaltungen“ ihr Wesen treiben, auf sich beruhen, da hiebei nicht von nennenswerthen Unterschieden, sondern nur von Steigerungen der Verworrenheit und von Verschnörkelungen zu reden sein würde. Dagegen mag noch bemerkt werden, dass die sogenannte Bearbeitung der Ichvorstellung, hinter der Mancher, ehe er sie kennt, vielleicht Kritik voraussetzen möchte, auf nichts weiter als

die Production der oben erwähnten Seelenmonade hinausläuft. Hienach würde man arg fehlgreifen, wenn man sich durch die von Erfahrung und Mathematik redenden Titel Herbartscher Schriften verleiten liesse, anzunehmen, es sei darin der Geist strenger Wissenschaftlichkeit und exacter Prüfung auch nur im Entferntesten vertreten. Statt dessen wurden aber Bürgschaften für die theologische und bisweilen auch christliche Rechtgläubigkeit Herbartscher Metaphysik, Psychologie und Pädagogik gegeben, und so in ausgezeichnet rückläufiger Weise religiöse und politische Unterwürfigkeit geübt, wie sie bei den Andern, etwa von Schelling abgesehen, doch nicht in gleichem Grade, nirgend aber mit gleicher Affectlosigkeit, Stumpfheit und Kleinlichkeit vorhanden war.

11. Da wir einmal zu den Niederungen der Unwissenschaft und Theologie gekommen sind, so mag hier schliesslich noch als eine Frucht der fraglichen Episode die Thatsache platzfinden, dass der völlige Verlust eines Begriffs von wissenschaftlicher Philosophie neuerdings dahin geführt hat, bisweilen auch den renommirten Berliner Kanzelredner und Professor der Theologie Schleiermacher, einen Zeitgenossen Hegels, jenen Philosophirern an die Seite zu stellen. Dieser Herr, dessen Ehrwürdenheit in der ihm eigenthümlichen Sphäre, etwa auf Grund seiner liebreichen anonymen Briefe über die Schlegelsche Lucinde, uns hier nichts angeht, — dieser trotz seiner ästhetisch sein sollenden Manierchen im Grunde ordinäre, frivol lüsterne Priester hat in seinen als philosophisch ausgegebenen Versuchen nicht einmal diejenigen Anlagen bekundet, die erforderlich sind, um auch nur in der Richtung auf das Verkehrte etwas der Notiznahme Anheimfallendes hervorzubringen. Ihm ging in der eigentlichen Philosophie sogar jene Fähigkeit zum Verfehlen und Entstellen ab, ohne welche selbst die vier Persönlichkeiten, mit denen wir uns in diesem Capitel beschäftigt haben, keinen Anspruch auf geschichtliche Berücksichtigung gehabt haben würden.

Zweiter Abschnitt.

Feuerbach, Schopenhauer, Comte und gegenwärtige Philosophie.

Erstes Capitel.

Ludwig Feuerbach und seine Religionskritik.

1. Ehe wir zu den umfassenderen Gedankenkreisen von eigentlicher Systemnatur übergehen, müssen wir auf eine specialistische Zwischenerscheinung, nämlich die Religionskritik Feuerbachs hinweisen. Es fehlte dem Letzteren an einer universelleren und in dieser Eigenschaft zugleich logisch abgegrenzten Auffassung von Welt und Leben. Er hat sich aber in seiner besondern Richtung grosse Verdienste um eine tiefere Ergründung des religiösen Affects erworben. Er hat seinen Ueberzeugungen und Bestrebungen Opfer gebracht und seine Unabhängigkeit auch äusserlich bewahrt. Er hat überdies seine innere Freiheit und seinen Wahrheitssinn dadurch bekundet, dass er die Hegelschen Einflüsse, denen er sich ursprünglich hingegeben, schliesslich, wenn auch etwas spät, selbst desavouirte. Er ist auf diese Weise ein wichtiger Zeuge für die selbsterprobte Verderblichkeit der Hegelschulung und ein Typus für die Art geworden, wie sich in einem höherbegabten Geist sogar das in das Radicale übernommene Hegelthum ablebte und das geistige Ableben des davon inficirten Mannes mitverursachte und beschleunigte. Die Rolle Feuerbachs war, soweit sie auf dem allgemeineren Gelesenwerden seiner Schriften durch das Publicum beruhte, bereits in der Hauptsache beendigt, als der weit grössere Einfluss Schopenhauers begann, — nicht zu reden von A. Comte, von dem man in den fünfziger Jahren in Deutschland noch so gut wie nichts wusste, und über den erst später meine Bemühungen in Journalen und in der ersten Auflage dieser Geschichte einige Kenntniss verbreitet haben. Ist es aber auch nicht möglich, in dem blossen Religionskritiker, dem obenein mit der Hegelspeculation auch jede logische Welt- und Lebensauffassung abhanden kam, eine eigentliche und im strengeren Sinne verstandene wissenschaftliche Grösse oder einen

genugsamen Theoretiker der ganzen Philosophie aufzufinden, so kann wenigstens die Gesinnung und das nach vielen Seiten hin durchschnittlich gesunde, gegen den Aberglauben gerichtete und mit radical freiheitlicher Denkweise verbundene Streben den Mangel einigermaassen ausgleichen.

2. L. Feuerbach (1804—72) aus Landshut, ein Sohn des berühmten Criminalisten Anselm von Feuerbach, studirte zuerst in Heidelberg Theologie und wurde dann 1824—26 Hegels Zuhörer in Berlin. Hier entschloss er sich, die Theologie mit der Philosophie auch gegen den Willen seines Vaters zu vertauschen, der ihm zumuthete, trotz besserer Ueberzeugungen bei der nun einmal ergriffenen Theologie zu bleiben, die doch eine ordentliche Versorgung in Aussicht stelle. Von 1829—36 war Feuerbach, wenn auch mit einer dreijährigen Abwesenheitsunterbrechung, und auch sonst fast nur dem Namen nach, Privatdocent in Erlangen: denn die ihm feindlichen Professoren machten ihm die Zuhörer abspänstig, indem sie ausser ihren sonstigen Abschreckungsmitteln auch verbreiteten, das Hören bei Feuerbach werde für die jungen Leute bezüglich ihrer weiteren Laufbahn übel vermerkt werden. Seine dreimalige Bewerbung um eine nur ausserordentliche Professur in Erlangen war ohne Erfolg geblieben. Seine erste Schrift, die 1830 anonym herausgegebenen „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ hatten ihm, der privatim als Verfasser bekannt war, die Feindschaft der universitären Philosophirer zugezogen, die es begreiflicherweise nicht lieben, dass die Seelenunsterblichkeit gradezu und ohne hinterhaltige Zweideutigkeit geleugnet werde. Dies hatte aber Feuerbach, ungeachtet das Hegelsche Gepräge in den Gedankenwendungen, wenigstens in freieren Zügen, maassgebend geblieben war, in jener Schrift gethan und so mehr Ehrlichkeit entwickelt, als womit das professorale Geschäft bestehen konnte. Er hatte nun einmal das Hegelsche, sich selbst unklare und dem Publicum gegenüber sogar absichtlich täuschende Doppelspiel durchbrochen, und es war eine Schwäche der Unerfahrenheit gewesen, wenn er geglaubt hatte, durch die Zurückhaltung seines Namens dem vermeintlich guten Willen derer Rechnung zu tragen, die ihn nach seiner Ansicht ohne öffentlichen Anstoss befördern sollten. In Wahrheit konnten diese Leute eine Natur mit dem Maasse der Feuerbachschen Ehrlichkeit in ihrer dazu nicht stimmenden Gesellschaft einfach nicht brauchen. Es half daher auch nichts, dass sich der Philosoph in

seinen weiteren, noch in die Docentenschaft fallenden Veröffentlichungen auf geschichtliche Darstellungen aus den ersten Jahrhunderten der neuern Philosophie beschränkte, und dass diese Geschichte der neuern Philosophie noch wesentlich mit der Hegelschule zusammenstimmte. Auch die Einsendung eines Bandes dieser Arbeit an den Preussischen Cultusminister und Hegelianischen Hauptgönner Altenstein hatte nur gefällige Worte zur Folge.

Von 1837—60 führte Feuerbach, nachdem er sich von der Docentenschaft freiwillig zurückgezogen und geheirathet, eine dorfartige Privatexistenz in Bruckberg. Er bezog aus einer den gesetzgeberischen Verdiensten seines Vaters Rechnung tragenden Stiftung eine Bairische Staatspension von jährlich 280 Gulden, die nach dem Tode seiner Mutter auf 420 Gulden anwuchs. Seine Frau hatte einige Hundert Gulden Einkünfte nebst freier Wohnung, Holz, Garten, Jagd und andern Naturalien. Diese hauswirthschaftlichen Verhältnisse waren bei den damaligen Preisen in Süddeutschland und für einen Philosophen ausgiebig genug, ja man könnte sagen ein ökonomisches Paradies, zumal die Ausdehnung seiner Familie auf eine einzige Tochter beschränkt blieb. Freilich mochten seine Wirthschaftsgewohnheiten, vermöge deren er als Berliner Student mit jährlich 1000 Gulden sich gelegentlich über die Nöthigung zu trocknem Brod und über mangelnden Kaffee zu beklagen gehabt hatte, zur vollen Werthschätzung der neuen Lage nicht ausreichen.

Nachdem er ungefähr zwei Dutzend Jahre in dieser materiell befriedigenden Existenz seinen Studien und Veröffentlichungen gelebt hatte, verlor seine Frau die Bruckberger Heimstätte und die zugehörigen Einkünfte. Der Philosoph siedelte nach dem Rechenberg bei Nürnberg über, wo er sich nie recht heimisch gefühlt, sondern im Gegentheil an seiner neuen Lage fast nur Missbehagen empfunden hat. Seit 1862 hat er neun Jahre lang bis zu seinem Tode für jedes Jahr 300 Thaler Unterstützung aus der Schillerstiftung bezogen, und zusammen mit seinen eignen vorher erwähnten Pensionseinkünften wäre dies für eine bescheidene ländliche Philosophenexistenz in Süddeutschland noch immer zureichend gewesen. Ueberdies waren in dem Zeitraum von 1846—66 zehn Bände einer Gesammtausgabe seiner Werke erschienen, woraus freilich nicht folgt, dass aus den Bruttoeinnahmen seines Verlegers irgend etwas Erhebliches für Feuerbachs Honorirung übriggeblieben sein müsste. Etwa 1864 circulirte

vielmehr unter der Hand eine Einladung zu Geldspenden für den bedrängten Philosophen, und Ausgangs 1871 griff eine öffentliche, sich bis nach Amerika erstreckende Sammlung Platz, die aber schon mehr seiner Familie galt. Mitte 1867 war er nämlich von einem ersten, seine Geisteskräfte bereits beeinträchtigenden Schlaganfall betroffen worden und nach Wiederholungen schliesslich in den letzten Jahren einer völligen Auflösung anheimgefallen. Bei der erwähnten öffentlichen Sammlung hat sich durchschnittlich die Presse in Deutschland recht flau erwiesen, und nur die radicalen oder dem Radicalismus nahestehenden Organe sind für die Sache ernstlicher eingetreten. Der Leser wird vielleicht fragen, warum ein Mann von dem Geiste Feuerbachs nicht im Stande gewesen sei, auf Schillerstiftung und Sammlungen zu verzichten, und warum er nicht schon in den Zeiten seiner vollen Geisteskraft literarisch das Erforderliche erworben und erspart habe, um seine und seiner Familie Zukunft sicherzustellen. Was zunächst das Ersparen anbetrifft, so hätte er sich, um dies zu können, in seinem Hauswesen ernsthaft proletarisch einrichten müssen; aber es widersprach seinen Gewohnheiten und seiner Denkweise, auch nur die ökonomische Selbstbeschränkung eines Sokrates oder eines Spinoza zu üben. Im Erwerben stand ihm aber nicht nur die Vereinzelung und Einseitigkeit des ihm allein geläufigen Wissens, sondern auch, was eine Thätigkeit an der Presse betrifft, ein Grad von Ueberzeugungstreue und Ehrlichkeit entgegen, mit dem sich nur in seltenen Fällen eine Anpassung an die Bedürfnisse der literarischen Organe durch äusserste Gewandtheit hätte verbinden lassen. Die blosse, wenn auch frei gewordene und gelehrt erweiterte Bildung eines Theologen, über die Feuerbach nie wesentlich hinausgekommen ist, war zu einer praktisch erwerbenden Thätigkeit nicht zulänglich.

3. Das „Wesen des Christenthums“ (1841) ist meistens als das Hauptwerk unseres Philosophen angesehen worden; aber schon die Beschränkung seines Gegenstandes auf eine besondere Religion versetzt es ausserhalb des Bereichs eigentlicher Philosophie. Dagegen hat sich der Philosoph später zu allgemeineren Anschauungen erhoben und überhaupt das Wesen der Religion zum Gegenstande einer sich lebendig vertiefenden und so zu sagen affectiven Untersuchung gemacht. Seine hieher gehörigen Ideen finden sich am ausführlichsten und verständlichsten in den „Vor-

lesungen über das Wesen der Religion“ (gehalten im Winter 1848—49 zu Heidelberg, aber nicht etwa an der Universität). In dieser Schrift hat er sich auch von dem Hegelschen Gepräge soweit befreit, als ihm dies überhaupt bis zu seinen allerletzten Veröffentlichungen jemals gelungen ist. Jedoch ist zu bedauern, dass in dem Maasse, in welchem die Phantasie bei ihm zurücktrat und von ihm das Gewand der Hegelschen Schulung abgestreift wurde, auch der lebendigere Geist der früheren Jahre seine Spannkraft verlor. Die spätesten Schriften, welche die letzten Theile der zehn Bände Gesammtausgabe seiner Werke einnehmen, zeigen, soweit sie wirkliche Neuarbeiten enthalten, zwar mehr Gesetztheit und Annäherung an den geordneten Verstand, aber auch ungleich weniger Feuer als die ursprünglichsten Productionen. Feuerbach hat sein Bestes nicht vermöge, sondern trotz der Hegelschen Philosophie gethan. Er ist das glänzendste Beispiel dafür, wie das Streben eines hochbegabten und besser angelegten Geistes durch verderbliche Eindrücke zum grössten Theil verloren gehen könne. Als er erkannte, dass die Hegelsche Philosophie „transcendent romantische Reaction“ und die psychologischen Vorstellungen derselben wundergläubig seien, war die Zeit, in welcher die Ideen mit der grössten Energie erfasst zu werden pflegen, für ihn vorüber. Um so höher müssen wir daher die Thatsache anschlagen, dass seine Schriften von der ersten bis zur letzten dennoch Gehalt haben und hauptsächlich nur in der Form oder in Ausschreitungen der Imagination fehlgriffen. Seine Arbeiten zur Geschichte der Philosophie sind zwar mit mehr Geist geschrieben, als was sonst unter den Einflüssen der Hegelschen Richtung an Geschichtsdarstellungen hervorgetreten ist; aber sie sind dennoch das am wenigsten Gelungene. Kleinigkeiten aus seinem Nachlass, die zusammen mit seinen Briefen (unter dem Titel L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass etc. herausg. von K. Grün, 2 Bde. Leipzig 1874) und mit leichtfertig zerfahrenen Bemerkungen des Herausgebers zu dem, sicherlich einer bessern Hand würdig gewesenen Philosophenleben erschienen sind, — solche Kleinigkeiten von liegengebliebenen Abhandlungen zur Moral haben über den Denker natürlich kein neues Licht verbreiten können. Höchstens ist einiges Dunkel hinzugekommen, indem sich an manchen Stellen der von der sonstigen Feuerbachschen Schreibart abweichende Stil nicht als ihm angehörig erkennen lässt. Ueberhaupt ist es ein eigenthümliches

Schicksal Feuerbachs gewesen, dass nach seinem Tode an ihm grade ein solcher Literat, wie Herr Grün, nagen und zehren musste, der, ein abgewirthschafteter Pseudoradicaler mit einigem Anflug von Hegelverbildung, auch politisch rückständigen Professorenzeitungen genehm zu reden und überhaupt aus allerlei Presströgen der verschiedensten Richtung seine Nahrung zu beziehen beflissen ist. Die Philosophieprofessoren selbst sind in der von ihnen producirten Fachliteratur regelmässig an dem für sie zu edel strebenden Feuerbach vorübergeschlichen und haben von ihm nur nichtssagende oder auf Vertuschung und Entstellung berechnete Notizen gegeben. Die Scheu der Kaste vor dem, der ihren Schelling als einen „philosophischen Cagliostro“ bezeichnete, und sie aus eignen Erfahrungen einigermaassen zu würdigen verstand, hat, auch abgesehen von dem religionskritischen Standpunkt, nebst dem persönlichen Neide dazu beigetragen, unsern Denker und seine Schriften auch noch über seinen Tod hinaus für die Herren der philosophischen Pfründen unheimlich zu machen. Es konnte ihnen daher nur angenehm sein, dass man unter dem Grünspan, der sich an Feuerbachs Nachlass angesetzt hat, keine Regung für die bessere Gesinnung des Philosophen, sondern nur eine Darstellung antraf, wie sie sich von einem literarischen Habitué der Augsburger Allg. Zeitung, d. h. eines Blattes, in welchem nach dem Instrument der Professorenschaft gespielt werden muss, in schönster, handwerksmässiger Lauheit und geistreicheln wollender, aber nicht könnender Flauheit, nur irgend erwarten liess. Es sei daher zur Ehre Feuerbachs daran erinnert, dass von ihm der im Hinblick auf die Professoren gethane Ausspruch herrührt, dass zu einem koschern Gelehrten Charakterlosigkeit gehöre.

4. Die Stärke Feuerbachs ist, wie schon angedeutet, in der affectiven Untersuchung der religiösen Erregungen anzutreffen. Er selbst sagt uns, dass er alle seine Bestrebungen auf den einen Punkt der Religionstheorie concentrirt habe. Die allgemeine philosophische Grundanschauung, zu der er schliesslich gelangte, kann dagegen nicht als eine besondere Errungenschaft gelten. Sie bestand in der sehr einfachen Idee, dass es für den Menschen nur zwei Gegenstände der Erkenntniss geben könne, nämlich die Natur und ihn selbst oder seine Gattung. Der dritte Gegenstand, der von den älteren Standpunkten aus noch hinzugefügt werde, d. h. die Gottesvorstellung, gehöre als Einbildung nur in ein

Capitel der Psychologie, welches die Gesetze der sich in dieser Richtung bethätigenden Phantasie begreiflich zu machen und für die Anwendung auf die geschichtlichen Glaubenserscheinungen festzustellen habe. Diese Formulirung beseitigt nun aber nicht ein einziges Problem der strengeren Seinsschematik, sondern macht nur recht sichtbar, wie wenig der Philosoph die Schwierigkeiten einer logisch consequenten Lebens- und Weltauffassung kannte. Wir haben ihn, den Specialisten der Religionsphilosophie, jedoch hiefür um so weniger verantwortlich zu machen, als sich dieser Mangel aus den Consequenzen jener Hegelschen Verderbung alles logischen Sinnes erklärt, deren Einwirkungen er ausgesetzt gewesen war. Erfolgreicher hat sich unser, dem Deutschen Süden angehörige Philosoph da erwiesen, wo es sich in erster Linie darum handelte, die religiösen Erscheinungen der Geschichte mit einem verwandten, aber in einer gewissen Richtung kritisch gearteten Affect gleichsam zu messen. Die Empfindung konnte nur der Empfindung verständlich sein, und hieraus begreift sich, dass Feuerbach einen grossen Werth darauf legte, nicht mit blasirten Kritikern der blossen Theologie, z. B. mit David Strauss, verwechselt zu werden. Er hatte die religiösen Affectionen in ihrer psychologischen Innerlichkeit und in ihren lebendigen geschichtlichen Wirkungen, nicht die Gerüste der verschiedenen Theologien vor Augen gehabt. Es war ihm daher namentlich darauf angekommen, die religiösen Thatsachen stets in denjenigen Epochen aufzusuchen, wo sie lebensvolle, die Völker durchdringende Zustände und Strömungen, nicht aber etwa schon verfallende Existenzen waren. Die Lebhaftigkeit seines Naturells befähigte ihn zu einem Mitempfinden auch in solchen Richtungen, wo der kühlere Verstand nicht gern zu folgen pflegt. Er hatte ein inneres Verständniss für die Abirrungen des universellen Affects, weil die in seiner eignen Natur hiefür vorhandenen Analogien stärker waren, als bei denen, die einer religiös dichterischen Gefühlsweise weniger Spielraum verstatten.

Das Hauptergebniss der Feuerbachschen Religionsphilosophie, wie sie sich an seine freilich ungeschichtliche und noch viel zu günstige Auffassung des Christenthums anknüpfte, ist die Ansicht, dass der wahre Sinn des religiösen Affects in dem Verhalten des einzelnen Menschen zu der Idee der gesammten Gattung zu suchen sei. Die Religion soll hienach Liebe zum ganzen Geschlecht sein, und es lässt sich nicht verkennen, dass der Philosoph auch ge-

wisse Beziehungen zur Geschlechtsliebe in dem gewöhnlichen Sinne dieses Worts als etwas jener Liebe zur menschlichen Gattung nicht sonderlich Fremdes betrachtet habe. Er begegnete sich hierin, wenn auch in einer nicht mystischen Weise, mit jenen wirklich mystischen Ideen, die, bei grossen und kleinen Philosophen und Nichtphilosophen, den Kern des Lebens oder der Welt zu dem Geschlechtsverhältniss in Beziehung gesetzt haben. und denen z. B. auch Schopenhauer huldigte. Abgesehen von derartigen Annäherungen stellt sich der Grundgedanke Feuerbachs als eine Idee dar, welche den religiösen Affect ungewöhnlich einschränkt, indem sie alles Aussermenschliche von ihm ausschliesst. Erinnern wir uns hiebei jener Enge der Auffassung. die wir bei einem Hegel als Folge seines kirchenväterischen Standpunkts gekennzeichnet haben. Nach Feuerbach hat sich der Mensch in die Welt hineingedichtet, und dies soll daher der einzige Grund sein, warum er ausser seiner eignen Gattung noch einen weiteren Gegenstand für die Religion gehabt habe. Diese Vorstellungsart von dem Wesen des universellen Affects entkleidet den letzteren offenbar in sehr beträchtlichem Maass seiner Haupteigenschaft, nämlich der Universalität. In einem Bruno hatte dieser Affect eine würdigere Gestalt gehabt, die eher geeignet war, den Menschen über sich selbst und seine kleine Welt hinauszuheben. Aber auch bei einem Comte, den man eher mit Feuerbach vergleichen darf, hatte selbst in der letzten Phase seines Denkens die von ihm vertretene Menschheitsreligion nicht in gleichem Maass das Ganze der Welt ausser Betrachtung gelassen. Waren die Vorstellungen des Französischen Denkers auch keineswegs mit dem Princip der unbedingten Verstandesmässigkeit verträglich, so wiesen sie doch den Menschen nur praktisch auf seine eigne Gattung an und verschlossen ihm die theoretische Erhebung zu einer universelleren Betrachtungsart nicht. Wir müssen daher im Hinblick auf die enge Fassung des Feuerbachschen Grundgedankens zufrieden sein, dass sie ihn wenigstens befähigt hat, die Einsicht in Erscheinungen zu fördern, deren vorherrschende Natur zu einem grossen Theil von dem fraglichen Standpunkt aus begreiflich war. Allerdings kam er schliesslich auf den allgemeineren Satz, es sei das Wesen der Religion in dem menschlichen Gefühl der Abhängigkeit von der Natur zu suchen. Indessen hörte hier die Charaktereinheit seiner Gedanken bereits auf, und der Leser seiner Schriften muss durch

solche Ungleichartigkeiten, die auch in den spätesten Arbeiten nicht wirklich ausgeglichen sind, in Verlegenheit gerathen, wie er denn nun endgültig seine Vorstellung gestalten solle. Feuerbach selbst hatte seine Erwartungen dahin ausgesprochen, dass zwar nicht die Form, aber wohl der Gehalt seiner eigenthümlichsten Gedanken etwas künftig von der Welt Anerkanntes sein werde. Die Geschichte wird ihm dies, aber wohlverstanden nur unter der erwähnten, sehr erheblichen Beschränkung gelten lassen. Sie wird ihm zugeben, dass er in einzelnen Richtungen in einem hohen Grade beifallswürdige Untersuchungen angestellt und verschiedene religiöse Vorstellungen in einer Art und Weise beleuchtet habe, die ein grosses Maass eigner und wahrer Affectionen dieser Gattung voraussetzt. Wie aber diese ganze Gattung von Affectionen, d. h. die Religion überhaupt, in der Menschheit nur eine beschränkte Aera für sich haben könne, deren Abschluss irgend einmal kommen muss und bereits einigermaassen am Horizonte des geistigen Lebens der Zukunft wahrzunehmen ist, hat Feuerbach nicht klargestellt. Hiezu gehört mehr als Götterleugnung und mehr als die Meinung, dass Religion auch ohne Gottesglauben vorhanden sein könne. Diese letztere von Feuerbach, Comte und Schopenhauer übereinstimmend, wenn auch in verschiedenen Richtungen ausgesprochene Idee ist zwar richtig; aber es entsteht sofort die Frage, ob eine solche atheistische Religion, d. h. ob der universelle Affect in dieser Verfassung dauern könne, oder sich vielmehr schliesslich soweit über sich selbst aufklären müsse, um seine ganze Gattung in der bisherigen Gestaltung aufzugeben und in das überzugehen, was ich anderwärts als universelle Gesinnung gekennzeichnet habe. Wie also z. B. bei dem gelehrtblasirten, blossen Theologiekritiker David Strauss der Gottesglaube und die Kirche, also die mehr oberflächlich zu Tage liegenden Bestandtheile der Religion in die Brüche gegangen sind, und wie auf diese Weise das Gehäuse oder die Behausung der Religion nebst Statüenschmuck für Manche erst hiedurch in Frage gekommen ist, so hatte sich Feuerbach statt mit der Schaale bereits längst mit dem Kern und mit dem lebendigen Bewohner der Behausung, nämlich mit dem religionsschaffenden Gemüth und Geist beschäftigt. In der Richtung der letzteren Kritik liegt nun als Schlussergebniss der vollständigen Durchmessung der Bahn die Erkenntniss, dass der universelle Affect, insofern er wirklich auf das Ganze der Dinge geht, nur ein Gemüthseindruck ist,

der mit der ästhetischen Wirkung einer Landschaft verglichen werden kann, an den aber übrigens nicht mehr und nicht weniger objective Schlüsse geknüpft werden dürfen, als sie auch sonst für Gefühlseindrücke und ästhetische Erregungen zulässig sind.

5. Die Sinnenmässigkeit der Feuerbachschen Auffassungsart, die einen immer mehr bei ihm hervorgetretenen Grundzug gebildet hat, ist insoweit, aber eben nur insoweit ein gesundes Streben gewesen, als sie nicht zur Verkennung oder gar zu einer an die Hegelstumpfheit erinnernden Zusammenwürfelung der verstandesmässig zu unterscheidenden Begriffe führte. Wenn Feuerbach beispielsweise keinen Willen gelten lassen wollte, der nicht jedesmal ein besonderer, sinnenmässig bestimmter Trieb wäre, so hatte er zwar gegen die überlieferte Erdichtung eines gänzlich unbestimmten Zauberwillens, aber nicht gegen die logische Ordnung des Denkens und Thuns Recht. Es spiegelte sich daher in dieser Betrachtungsweise nur Feuerbachs eigne Individualität, die im Denken, Schreiben und Leben nicht auf eine strengere Systematik und Disciplin angelegt war. Soweit seine oben angeführte Hinterlassenschaft an moralischen Reflexionen überhaupt als verlässlich in Anschlag kommen soll, bestätigt sie nur, wie er sich vermöge jener allzu grobfädigen und verworrenen Sinnenmässigkeit zur unwillkürlichen theoretischen Unterstützung derjenigen moralischen Einseitigkeit verirrte, die gemeiniglich als Egoismus bezeichnet wird. Um so erfreulicher ist es, dass Feuerbach durch sein persönliches Beispiel die Opferwilligkeit vertreten und durch den Vorzug, den er der Wahrheit vor der üblichen corrupten Anpassung an das Carrieremachen gab, eine Art Märtyrerthum für die freiere gegen die theologisch dienstbare Philosophie auf sich genommen hat. Uebrigens war sein Denken und Streben im Religiösen und Politischen aus einem Guss und auch darauf angelegt, es auch im Socialen, welches ihm wesentlich fremdblieb, sein zu können. In Rücksicht auf das politische Freiheitsstreben hat er sich vortheilhaft vor dem in dieser Beziehung romantisch rückläufigen Schopenhauer ausgezeichnet und im entschiedensten Contrast mit Schriftstellern gestanden, die man, wie z. B. den todesstraflich antihumanen und bei aller seiner Kirchenleugnung politisch reactionären David Strauss, mit ihm oft fälschlich auf gleicher Linie genannt hat. Ueber solche Velleitäten blosser theologischer und bis gegen das Lebensende hinterhaltiger Bla-

sirtheit befand sich denn doch ein Feuerbach eine gute Strecke erhaben!

Fragt man schliesslich nach einem Buch, welches unter den Schriften Feuerbachs als allgemeine Lectüre noch heute den meisten Nutzen bringen möchte, so muss ich auf die schon erwähnten „Vorlesungen über das Wesen der Religion" hinweisen. Sie können wenigstens dazu dienen, in individuellen religiösen Entwicklungskrankheiten die Krisis zu beschleunigen und zur Befreiung vom Aberglauben mitzuwirken. Der Philosoph selbst hat in seiner Entwicklung Vieles erst allmälig abgestreift, was ihm die philosophischen Autoritäten in der universitären Luft angethan hatten. Er, in dessen Werken sich noch ein ganzer Band über die Leibnizsche Philosophie befand, urtheilte in den erwähnten Vorlesungen entschieden gegen den ganzen Leibniz; denn er war nun einigermaassen dahinter gekommen, was die Veneration der Professoren und Akademiker für diese Figur zu bedeuten habe. Was Feuerbach, obwohl kein guter Sprecher, im Bewegungsjahr 1848 in jenen bald herausgegebenen Vorlesungen niedergelegt hat, ist überdies seine reifste und freieste Aeusserung gewesen. Die früheren Veröffentlichungen waren verstandesmässig ungesetzter, und die späteren aus den sechziger Jahren, wie namentlich die mit einem philologischen Anflug auftretende „Theogonie", fanden bereits unter dem drückenden Regime der Unterstützungen und namentlich derjenigen aus der immer reactionärer gewordenen sogenannten Schillerstiftung statt. Die Zeit der vollen Unabhängigkeit Feuerbachs war damit vorüber und die Energie und Freiheit seiner Arbeitskraft zugleich einigermaassen lahmgelegt gewesen.

Zweites Capitel.

Arthur Schopenhauer und sein nihilistischer Pessimismus.

1. Die zwei sehr ungleichartigen Persönlichkeiten und Gedankenkreise, die noch vor der Betrachtung des gegenwärtigen Zustandes der Philosophie abzuhandeln sind, vertraten für Deutschland und Frankreich eine Art emancipatorischer Fragestellung, in der es sich um das Schicksal aller früheren Philosophie handelte. Schopenhauer wirkte wider seinen Willen metaphysisch

emancipirend, indem er, als der geistvollste und ehrlichste Sprössling einer stark romantisch phantasirenden und bereits restaurativ gestalteten Zeit, in Gedanken und Leben mit den sonstigen philosophischen Ausgeburten und professoralen Caricaturen dieser Zeit vermöge seines bessern Strebens in Conflict gerieth und mit ihnen schliesslich zu einer sehr nützlichen Abrechnung gelangte. Comte aber stellte auf anderem, mehr positivem Wege die Existenz der metaphysischen Philosophie in Frage, indem er deren halbtheologischen und halbkritischen Charakter durch die gewöhnlichen Umnebelungen hindurch mit einer früher noch nicht gekannten Deutlichkeit sichtbar werden liess.

Der die ganze Welt als eine Verkehrtheit verwerfende Pessimismus, der sich in die Einbildung eines wunderbarerweise auch als beseligend vorgestellten jenseitigen Nichts flüchtet, kann als die Haupteigenthümlichkeit der Schopenhauerschen Welt- und Lebensauffassung gelten, darf aber nicht etwa als die entscheidende Hauptfunction des Auftretens dieses durch Gesinnung sehr hochstehenden Philosophen angesehen werden. Ihn erhob vor Allen die Absicht wahr zu sein, und die Kraft, zunächst vor sich selbst und dann auch in der Mittheilung an Andere Aufrichtigkeit zu üben, — mit einem Wort, die subjective Wahrhaftigkeit, deren Folge aber nicht auch zugleich objective Richtigkeit und Wahrheit zu sein braucht.

Unser Philosoph des Pessimismus ist aber ausser durch seine Haltung auch noch besonders durch das Schicksal merkwürdig, welches seinen Schriften widerfahren ist. Man hat ihn länger als ein Menschenalter verheimlicht, und er ist erst einer Generation bekannt geworden, an die er seine Arbeiten zunächst nicht unmittelbar adressirt hatte. Sein Hauptwerk war bereits einige dreissig Jahre erschienen, als es gelang, von dem Dasein seines Verfassers einige Kunde zu verbreiten und zunächst das weitere Publicum für das unbekannte System oder vielmehr für den in mehreren Richtungen auch überhaupt als Schriftsteller bedeutenden Mann zu interessiren. Nachdem so ausserhalb der Machtsphäre der Universitäten der Durchbruch vollzogen war, konnten die Deutschen Philosophieprofessoren in ihrem früheren vollständigen Vertuschungssystem nicht mehr lange fortfahren, und schliesslich, wenn auch erst nach Jahrzehnten, haben sie sich sogar dazu bequemt, nicht nur die Taktik gegen den Verhassten dahin zu wechseln, dass sie sich mit ihm als einem Hauptphilosophen neben

Fichte, Schelling und Hegel zu schaffen machten, sondern auch grade die ärgsten Schwächen an demselben für sich am ehesten schmackhaft zu finden.

Dem angedeuteten Verhehlungssystem verdanken wir indirect eine für die Geschichte der Philosophie hochwichtige Thatsache. Schopenhauer hat sich nämlich in Folge der Verfahrungsart seiner Widersacher schliesslich dazu herbeigelassen, eine Art summarischer Charakteristik derselben zu veröffentlichen, um dem Publicum und späteren Generationen die Orientirung zu erleichtern. Er ist auf diese Weise zum Cicerone in der Behausung der nachkantischen, auf einer Reaction gegen jeden Kriticismus beruhenden Philosophie geworden. Er ist es gewesen, der zuerst Hand an die Fichte, Schelling, Hegel und Herbart gelegt hat, die man bis dahin in Deutschland als grosse Philosophen ausgegeben hatte.

2. Schopenhauer (1788—1860) aus Danzig, war der Sohn des Chefs eines dortigen Handlungshauses und der als Romanschriftstellerin bekannten Johanna Schopenhauer. Schon im Knabenalter machte er mit seinen Eltern Reisen nach England, Frankreich, Belgien und der Schweiz und erhielt einen Theil seiner Erziehung in einer Französischen und in einer Englischen Familie. Von seinem Vater wurde er für den Kaufmannsstand bestimmt; er entschloss sich jedoch nach dem Tode desselben noch spät, sich den Wissenschaften zu widmen. Nachdem er sich die nöthigen Vorkenntnisse sehr rasch erworben und sein ganzes Latein in sechs Monaten erlernt hatte, bezog er 21 Jahre alt die Universität Göttingen, wo er sich zunächst in der medicinischen Facultät einschreiben liess, aber bald ganz zur philosophischen übertrat. Seine positiven Studien bewegten sich in demjenigen Theil der Naturwissenschaften, welcher ohne genauere Kenntniss der Mathematik und der höheren Mechanik und Physik erlernbar ist. In der eigentlichen Philosophie folgte er den Rathschlägen des Göttinger Professors G. E. Schulze, der ihm empfahl, zunächst ausschliesslich Kant und Plato zu studiren und erst nach Bewältigung dieser beiden Gedankenkreise etwa Spinoza und Aristoteles anzusehen. Nach zwei Jahren ging er im Vertrauen auf Fichtes Ruf nach Berlin, fand sich jedoch bald gänzlich enttäuscht. Nachdem er durch Einreichung einer Schrift über die „Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ 1813 von der Universität Jena das Doctorprädicat erworben hatte und

in Weimar orientalistischen Einflüssen und Goetheschen Anregungen ausgesetzt gewesen war, arbeitete er innerhalb der nächsten vier Jahre zu Dresden sein Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ (Leipzig 1819). Nach einem längeren Aufenthalt in Venedig, Rom und Neapel habilitirte er sich an der Berliner Universität, wo er im Laufe des Jahrzehnts 1820—30 ein paar aus sehr naheliegenden Gründen nicht sonderlich erfolgreiche Versuche machte, sich unter den Studirenden einen Wirkungskreis zu verschaffen. In die Zeit dieser fast nur nominellen Docentenschaft fiel (1822—25) ein zweiter Aufenthalt in Italien. Seit 1831 lebte er in Frankfurt a. M. ausschliesslich mit der Ergänzung und weiteren Ausführung seiner Schriften beschäftigt und starb hier im 73. Lebensjahre am Lungenschlage. Er hatte sich völlig unabhängig dem Zuge seines Geistes hingeben können, da er durch ökonomische Mittel in Verbindung mit Sparsamkeit in den Stand gesetzt worden war, sich stets gegen den Zwang gemeiner Erwerbsnothwendigkeit zu sichern. Auch war er sich der Erheblichkeit dieses Umstandes immer mehr bewusst geworden, so dass seine schliessliche Rechenschaftsablegung über die Corruption der zeitgenössischen Deutschen Philosophie als ein unabsichtlicher Commentar zu den von uns angeführten Sätzen Brunos erscheint, dass die „Elendesten unter den Elenden diejenigen sind, welche behufs Brodgewinn philosophiren“ und dass „Weisheit und Gerechtigkeit die Welt zu verlassen angefangen haben, seit man begonnen hat, mit den Meinungen der Secten Erwerb zu treiben.“

Die Schriften Schopenhauers sind absichtlich dem Umfang nach concentrirt und mit einem seltenen Aufwand von Sorgfalt derartig abgefasst, dass sie einander gleichsam zu einem einzigen Gesammtwerk ergänzen. Die verhältnissmässige Klarheit und Reinheit ihres Stils steht im schärfsten Contrast zu der verworrenen Ausdrucksweise, welche nach Kant bei den Deutschen Philosophirern in wachsendem Maass üblich geworden ist. Mit der Hinweisung auf diese Folie, durch welche die Darstellungsart unseres Denkers begünstigt wird, wollen wir jedoch nicht die Verantwortlichkeit dafür übernommen haben, dass seine Schreibweise und Gedankendarlegung etwa an sich selbst unbedingte Anerkennung oder gar Nachahmung verdiene. Nur das Uebermaass der Verkommenheit hat ihren Werth zum Ideal gesteigert. Allerdings hat der Philosoph, namentlich in seinen kleineren Abhandlungen bewiesen, dass er auch die Eigenschaften eines belletristi-

schen Schriftstellers und zwar im edelsten Sinne dieses Worts zu entwickeln vermochte. Er war nicht ohne Züge echten Humors, und es fehlte ihm nicht an der Fähigkeit, auch dem Affect gelegentlich einen ästhetisch gelungenen Ausdruck zu geben. Die satirische Schlagkraft, die ihm zur Verfügung stand, wird in ihren Wirkungen von seinen Widersachern noch heut empfunden und bewährt ihre Tragweite in der Scheu, mit welcher man die Verbreitung ihrer Erzeugnisse betrachtet. Allein aller dieser Vorzüge ungeachtet verräth die Expositionsart Schopenhauers doch noch viel von dem Einfluss der philosophischen Atmosphäre von romantischem Charakter, in der er sich ursprünglich noch ziemlich unbefangen bewegt, und deren Einflüsse er niemals ganz abgelegt hat.

Als erste Ausführungen auf der Grundlage seines Hauptwerks müssen zwei Veröffentlichungen angesehen werden, von denen die eine „Ueber den Willen in der Natur“ (1836) eine Art Naturphilosophie, die andere unter dem gemeinsamen Titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik“ (1841) zwei Abhandlungen über die Willensfreiheit und über das Fundament der Moral enthält. Im Jahre 1844 liess Schopenhauer sein Hauptwerk in einer zweiten, im ursprünglichen Text fast gar nicht veränderten, aber zur Ergänzung um einen zweiten Band vermehrten Auflage erscheinen. Die Abhandlungen des letzteren schlossen sich an die Disposition des Grundwerks an und waren zum Theil, wie z. B. die Aufsätze über das metaphysische Bedürfniss und über die Metaphysik der Geschlechtsliebe, sehr geeignet, eine erste Bekanntschaft mit den leitenden Grundanschauungen des Philosophen zu vermitteln. Die Frucht einer sechsjährigen Arbeit waren 2 Bände kleinerer Schriften unter dem Titel „Parerga und Paralipomena“ (1851). Sie sind es besonders gewesen, die den Namen Schopenhauers allgemeiner bekannt gemacht und das gegen ihn geübte Verhehlungssystem durchbrochen haben. In letzterer Beziehung ist aus ihrem Inhalt die berühmte Abhandlung über die „Universitätsphilosophie“ hervorzuheben, in welcher eine in der Hauptsache treffende Charakteristik der Fichte, Schelling, Hegel und Herbart nicht nur dem gerechten moralischen Ressentiment, sondern auch dem rein theoretischen Urtheil des Philosophen einen entschiedenen und überlegenen Ausdruck gegeben hat.

Von den erwähnten Schriften sind seit Schopenhauers Tode neuere Ausgaben erschienen und es ist schliesslich eine Gesammt-

ausgabe der Werke gedruckt worden. Die dritte durch einige Ausführungen vermehrte Auflage des Hauptwerks (1859) wurde noch von ihm selbst besorgt. Aus seinem literarischen Nachlass hat der mit der ersten Verbreitung des Schopenhauerschen Namens befasste Dr. Frauenstädt Einiges veröffentlicht, und ebenderselbe hat auch ein besonderes Schopenhauerlexikon zur Erleichterung der Auffindung der in den verschiedenen Werken enthaltenen Theorien zusammengestellt. Schopenhauers Leben ist von Dr. Gwinner (1862, 2. Aufl. 1878) in einer Art Biographie charakterisirt, und es sind der 1. Aufl. dieser Verzeichnungen gegenüber Materialien und Mittheilungen unter dem Titel „Von ihm über ihn etc." von E. O. Lindner und Frauenstädt (1863) herausgegeben worden. Die entscheidende Instanz für die Beurtheilung seines Charakters werden jedoch stets die eignen Schriften des Philosophen bleiben, in denen sich sein Gemüth sowie seine Denkweise deutlich genug beurkundet hat.

3. Um den Schopenhauerschen Gedankenkreis gehörig zu würdigen, müssen wir zunächst den verstandesmässigen von dem mystischen Bestandtheil desselben trennen. Beide sind insoweit eine Anknüpfung an die Kantische Anschauungsweise, als es sich nicht um die Theorie des Pessimismus handelt. Die letztere ist die originale Leistung, bei welcher der Anschluss an das Kantische System gar nicht in Frage kommen kann. Nach der eignen Angabe des Philosophen sollen die Kantischen Kritiken als eine Einleitung für die Gewinnung des neuen Standpunkts vorausgesetzt werden. Die neue Auffassung von Raum und Zeit wird als von Kant unzweideutig übernehmbar angesehen, und auch die Vorstellungen von der Causalität werden in diesem Sinne zur Geltung gebracht. Nur wird das Kategoriendutzend verworfen und, gewissermaassen im Humeschen Sinne, durch den allgemeineren Begriff der Causalität absorbirt. Freilich wird die letztere auch bei Schopenhauer einer mystisch vierfachen Specialisirung unterworfen, wie schon der Titel seiner ersten mystologisch grundlegenden und mit einem Pythagoreischen Tetraktysmotto versehenen Schrift über die „Vierfache Wurzel etc." hinreichend andeutet. Jedoch lassen wir hier die an den Schematismus der Causalität geknüpften Vierfachheiten auf sich beruhen und sehen in ihnen nichts als das, was wir schon bei Kant bei Gelegenheit der Kategorientafel, wenn auch nicht unter gleich starkem Hervortreten des mystischen Princips, angetroffen haben. Ueberhaupt ist davon auszugehen,

dass Schopenhauers Gedankenkreis grade in besseren Bestandtheilen nicht vermöge sondern trotz der Anschliessung an Kantische Theorien seine Vorzüge gewonnen hat. Hätte sich Schopenhauer von jener Autorität in grösserem Umfange zu emancipiren vermocht, so würde sein freier und kühner Geist in sehr erheblichen Richtungen neue Bahnen gebrochen haben, anstatt dem Zauber und den Zweideutigkeiten jener Raum- und Traumlehre widerstandslos zu verfallen. Sein Vertrauen und seine Verehrung, die ihn in denjenigen Punkten, wo er sich seiner Stärke entschieden und deutlich bewusst war, nicht an einer scharfen und bisweilen sarkastischen Kritik Kantischer Mängel hinderten, hätten ihn auch bezüglich der Idealitätslehre nicht irrezuführen brauchen, wenn er nicht die Luft jener Ideologie geathmet hätte, von der er sich in seiner Jugendzeit im Bereich des herrschenden Philosophirens und der zugehörigen Romantik überall umgeben fand.

Erinnern wir uns, dass der Grundcharakter der Kantischen Philosophie eine Doppelheit der Gedankenhaltung gewesen ist, die zu einem grossen Theil in den Schwierigkeiten d. h. in den Zweiseitigkeiten der Sache, zu einem andern Theil aber auch in den individuellen Bestrebungen des Königsberger Professors ihren Grund hatte. Schopenhauer hat diese Doppelheit nun durch eine entschieden dem traumhaften Bestandtheil Rechnung tragende Auslegung ersetzt. Seinem ausgeprägten Charakter widersprach jede blos äusserliche Mischung ungleichartiger Elemente. Er stellte sich daher consequent, soweit dies überhaupt bei einer solchen unhaltbaren und überall unwillkürlich zu Widersprüchen führenden Voraussetzung möglich ist, unverhohlen auf den Standpunkt des Traumidealismus. Nach ihm könnte die Welt gleichsam weggeblasen werden, wenn das ihr zu Grunde liegende Princip, der Wille, sich zu diesem Act entschlösse. Die Beziehungen dieses Willens zu dem unsrigen sind das, wovon so gut wie gar keine Rechenschaft gegeben wird. Es verhält sich mit ihnen ähnlich, wie mit den von uns angeführten Brunoschen Versuchen, von der Einheit des Individuellen und des Kosmos eine Vorstellung zu geben. Die Unvereinbarkeiten steigern sich aber bei Schopenhauer noch dadurch, dass der menschliche Wille die Aufgabe erhält, den der Welt zu Grunde liegenden Willen in einer nachher näher zu erläuternden weltvernichtenden Function vollständig zu repräsentiren. Diese letztere, dem menschlichen Willen zugetheilte Rolle erklärt die Nothwendigkeit des Traumidealismus.

Aus diesem Grunde sind auch die Unterscheidungen hinfällig, durch welche die Verwandtschaft mit der Berkeleyschen Vorstellungsart abgelehnt wird. Kant und noch mehr Schopenhauer haben mit Ideen, wie sie in der carikirtesten Weise von Berkeley formulirt worden waren, thatsächlich in gewissen Richtungen mehr gemein gehabt, als sie zugeben wollten. Allermindestens hat in der Conception der fraglichen Vorstellungen bei den Vertretern derselben ein solches Maass von Unklarheit und entsprechender Unbestimmtheit geherrscht, dass eine scharfe Abgrenzung eine Unmöglichkeit ist. Die Versicherung, dass der Traumidealismus nicht gemeint sei, hat daher dem thatsächlichen Verhalten Schopenhauers gegenüber noch weniger Bedeutung als bei Kant. Der für die Existenz der Dinge in der Phantasie richtige Satz, dass jedes Object ein Subject voraussetze, wird zum Wahn, dass ein vorstellendes Subject der Träger aller räumlichen und zeitlichen Existenz sei. Die Consequenzen dieses fundamental falschen Ausgangspunkts treten mit der strengen Wissenschaft, über welche die Philosophie sich am allerwenigsten hinwegsetzen darf, in den schroffsten Widerspruch. Zu dem Objectiven, welches von der Wissenschaft als unabhängig von der Existenz menschlicher und anderer Subjecte gedacht wird, muss im System des Traumidealismus stets ein Subject fingirt werden. Wirklich bemerkt Schopenhauer bei Gelegenheit einer Schilderung geologischer Vorgänge, dass selbstverständlich das wahrnehmende Subject dabei nicht gefehlt haben könne, da es ja unmöglich sei, dass Ereignisse, bei deren Beschreibung wir die Kategorien unseres sinnenmässigen Vorstellens gebrauchen, abgesehen von einem solchen Vorstellen erfolgt sein könnten. Bei solchen Gelegenheiten tritt der thatsächliche Sinn der leitenden Grundvorstellung unzweideutig und greifbar hervor. Kein Sein soll zugegeben werden, welches nicht zugleich in dem Rahmen eines Bewusstseins existirt. Hienach werden wir am besten thun, zum Verständniss einer solchen Weltansicht den Traum zum Vorbild zu nehmen und uns alles Sein so vorzustellen, als wenn es in einem einzigen träumenden Subject seinen Ausgangspunkt hätte.

4. Die Schwierigkeiten und Widersprüche, die sich sofort mit der theoretischen Erprobung einer solchen Traumhypothese ergeben, haben auch bei Schopenhauer nicht gefehlt. Es ist daher nicht unsere Schuld, wenn dem Leser schon bei dem nächsten Schritt zugemuthet wird, eine Idee hinzuzufügen, die an und für

sich bedeutenden Werth, aber nur nicht die Eigenschaft hat, mit dem Gedanken verträglich zu sein, dass für das Object stets ein Subject als Ergänzung vorhanden sein müsse. Etwas an sich Existirendes wird von unserm Philosophen ausdrücklich angenommen und zwar in einer Form, welche der Anschauungsweise aller früheren Philosophie mit vollem Bewusstsein entgegentritt. Während Kant erklärt hatte, es sei für den Verstand keine Möglichkeit und kein Interesse vorhanden, anzugeben, was die Dinge an sich selbst wären, suchte sich Schopenhauer durch unmittelbare Anknüpfung an eine Idee des Königsberger Metaphysikers einen neuen Weg zu bahnen. Er verschaffte sich auf diese Weise eine Auffassungskategorie, durch welche er glaubte, die Wirklichkeit, soweit er sie überhaupt der Welt zugestand, vollständig decken zu können. Allerdings ist diese Wirklichkeit in seinen Augen nicht von letzter Instanz, wie wir es bald näher kennen lernen werden. Die Wendung aber, die wir zunächst zu betrachten haben, ist folgende. Wir kennen uns selbst erstens, insofern wir uns in Raum und Zeit wahrnehmen, als Erscheinung, und zweitens noch vermöge eines unmittelbaren einheitlichen Bewusstseins, welches bei Kant als Apperception bezeichnet wird. Auch wenn man über den Sinn des letzteren Ausdrucks streiten wollte, so ist doch nicht zu leugnen, dass Kant eine solche zweite Art des Bewusstseins wenigstens mystisch angenommen hat. Sie hatte ihm hauptsächlich dazu gedient, einen moralischen Schwerpunkt aufzufinden. Ausserdem hatte er ja auch jedes Ding und mithin auch den Menschen als etwas an sich Existirendes angesehen. Der eigenthümliche Umstand, dass in unserer individuellen Existenz das Bewusstsein von den zugehörigen Erscheinungen mit dem eignen Sein zusammenfällt, sollte nun für Schopenhauer zu einer Erkenntniss und Charakteristik der Dinge und über die Kennzeichnung blosser Erscheinungen hinausführen. Er legte sich die Frage vor, was unser individuelles Selbst eigentlich sei, und er beantwortete sie mit der Hinweisung auf den Inbegriff des Dranges zum Leben, dessen wir uns als des Fundaments unseres ganzen Wesens unmittelbar bewusst werden könnten. Er bezeichnete den Inbegriff aller dieser Lebensregungen durch das Wort Wille, weil in dem, was man als bewusste Bestrebung gewöhnlich in einem engeren Sinne so nennt, auch jenes Andere zu Grunde liegt, was dem allgemeinen Sprachgebrauch zufolge bei jenem Ausdruck nicht gedacht wird. Nachdem er sich so einen neuen Begriff abgegrenzt hatte, be-

nutzte er denselben als Auffassungskategorie für das System der Dinge und dessen Einzelheiten. Die Welt sollte nunmehr nach der Analogie desjenigen gedacht werden, was wir in uns selbst als Wille empfinden.

Der Hauptsatz, in welchem sich das Ergebniss dieser Wendung ausdrückt, besagt nichts weiter, als dass die Welt an sich selbst Wille sei. Ihm steht als zugehörige Formel der zweite Hauptsatz gegenüber, dass die Welt unsere Vorstellung sei. Die Doppelheit dieser fundamentalen Systemformeln drückt sich schon in dem blossen Titel des Schopenhauerschen Hauptwerks aus. In den Worten „Die Welt als Wille und Vorstellung" liegt sogar noch mehr, nämlich die Andeutung, dass der Wille an erster und die Vorstellung erst an zweiter Stelle Geltung haben solle.

Wir müssen im Hinblick auf die Kennzeichnung der Welt als eines Willens zum Leben, der ohne Intelligenz gleichsam nur als blinder Drang gedacht werden soll, von vornherein an den Widerspruch erinnern, in welchem sich dieser Grundbegriff mit dem Festhalten an der Traumhypothese befindet. Das menschliche wie alles animale Bewusstsein wird von Schopenhauer mit Recht als etwas Hervorgebrachtes angesehen, so dass die gesammte Erkenntniss als ein Licht erscheint, welches sich der den Kern der Welt bildende Wille in seinen höheren Daseinsformen so zu sagen angezündet hat. Es ist einer der Hauptvorzüge des Schopenhauerschen Gedankenkreises, dass er nicht eine Idee oder ein System von Ideen in das ursprüngliche Fundament der Dinge hineindichtet. Er erhebt sich hiemit über jene beschränkten Vorstellungsarten, welche ihre Stärke in abgeschmackten Unterschiebungen gesucht hatten, die wohl zu einem unentwickelten menschlichen Denkvermögen, aber nicht zu dem Charakter der Welt passten. In dieser Beziehung ist er also selbst ein Widersacher der falschen Ideologie geworden und hat dieselbe dadurch bei ihrer Wurzel angegriffen, dass er nicht diese oder jene Ideen, sondern überhaupt die ganze Voraussetzung verwarf, dass bewusste Vorstellungen als hervorbringender Grund der thatsächlichen Welt vorausgesetzt werden könnten. Sein Willensprincip ist das in der That Ursprüngliche, und das Bewusstsein ist nur eine Erscheinung und mithin eine Existenz zweiter Ordnung. Allein der Philosoph will auf eine parallele Zusammengehörigkeit der vermeintlichen beiden Seiten der Welt nicht verzichten, und es wiederholt sich

in dieser Beziehung bei ihm etwas Aehnliches wie bei Spinoza. Das Wirkliche soll sogar von einer subjectiven Vorstellung abhängig sein, und hiemit ist der Grund zu Widersprüchen gelegt, die zwar an sich nicht schlimmer sind als diejenigen des Kantischen Systems, aber grade durch die Deutlichkeit und Offenheit der Auseinandersetzung weit schärfer hervortreten und die Kluft zwischen den zwei unvereinbaren Ausgangspunkten der Weltvorstellung in allen Richtungen offenbaren. Wer die Vorstellungswelt für eine mit dem an sich Existirenden zusammenfallende Seite des Systems der Dinge erklärt und das letztere durch dieselbe auch real vollständig gedeckt sein lässt, der nimmt die objective Welt für etwas, was formal dem gewöhnlichen Traum entspricht und sich von ihm nur dadurch unterscheidet, dass die Figuren der Scene nach gewissen Regeln stets wiederkehren und ihren Charakter im Verkehr consequent reproduciren. Wer hiebei der Träumer sei, und wie man zwischen den einzelnen Personen und Decorationsstücken in diesem Schauspiel die repräsentativen Functionen vertheilt denken solle, — das bleibt natürlich im Hauptpunkt unentschieden. Es befindet sich nämlich der Denker, der eine solche Hypothese vor Augen hat, vor der ebenso natürlichen als vexatorischen Frage, wieweit dem einzelnen Traumbild Selbständigkeit inwohne, oder wie sich etwa die ganze Aufführung als das Spiel eines einzigen träumenden Subjects denken lasse. Bei Schopenhauer war die herrschende Vorstellungsart allerdings diejenige, welche der Einheit am meisten entspricht. Indessen konnte sie nicht consequent festgehalten werden. Freilich soll es im letzten Grunde nur ein einziger Spieler sein, der sich in Allem, was vorgeht, auf die mannichfaltigste Weise producirt. Da wir aber selbst activ bei diesen Productionen betheiligt sind, so meldet sich die für die idealistischen Systeme besonders schwierige Frage an, wie denn das Verhältniss unserer individuellen Thätigkeit und Rolle zu der gesammten Welthandlung oder zu dem universellen Traum zu denken sei. Jener einzige Spieler hat zwar bei Schopenhauer einen Namen und eine gewisse Charakteristik erhalten, indem er Wille heisst und als etwas uns subjectiv unmittelbar Bekanntes gedacht werden soll; aber wir sind hiedurch keineswegs darüber aufgeklärt, wie der ganze Wille in jeder seiner Masken ausgedrückt sein solle. Letzteres Erforderniss wird aber im Schopenhauerschen System als eine unentbehrliche Grundvorstellung festgehalten, wenn sich auch

bei verschiedenen Gelegenheiten zeigt, dass der Urheber dieser Anschauungsweise von den letzten Consequenzen durch die Doppelseitigkeit seines Denkens zurückgehalten worden ist. Die mehr realistische Seite seiner Denkweise hat ihn schliesslich gehindert, den Mittelpunkt der Welt ohne Einschränkung in das individuelle Subject zu verlegen. Jedoch soll hiemit nicht gesagt sein, dass er sich nicht bisweilen auch an diese äusserste Grenze habe treiben lassen.

5. Weit befriedigender tritt das Bedeutende und Originale der Schopenhauerschen Conceptionen hervor, wenn man sie ohne die Verbindung mit den hemmenden und widersprechenden Bestandtheilen betrachtet, die ihnen beigemischt sind. Alsdann wird die Vorstellung der Welt als des Willens zum Leben, die sich durch die analoge Anknüpfung an unser eignes Wesen näher bestimmt findet, zu einer grossartigen poetischen Auffassung. Jede Regung im Unorganischen, wie z. B. das Anschiessen der sich zum Krystall gruppirenden Atome, wird als eine Bekundung jenes Grundtriebes aufgefasst, dem die ganze Stufenfolge des Daseienden von den unlebendigen Massen bis zu den vitalen Formen hinauf ihre Erzeugung verdanke. Eine Kennzeichnung der Welt aus diesem Gesichtspunkt ist mindestens eine berechtigte Metapher, und man erkennt in ihr ausserdem auch bald eine Gestalt jenes universellen Affects, auf dessen Rolle in der Weltauffassung wir schon bei verschiedenen Philosophen, namentlich aber bei Bruno hingewiesen haben. Man begreift ferner, dass eine solche lebendige und positive Vorstellungsart von dem Wesen der Dinge, ganz abgesehen von der Frage nach ihrer unbedingten Wahrheit, einen mächtigeren Reiz ausüben müsse, als jene neue Art von Skepticismus, durch welche etwas Unerkennbares ohne jeden Charakter hingestellt worden ist. Der Kantische Begriff der an sich vorhandenen Existenzen enthielt ein vexatorisches Element und war sogar dem Urheber selbst nur durch die Verbindung mit einem mystischen Hintergedanken erträglich gewesen. Schopenhauer war daher im Allgemeinen nicht im Unrecht, wenn er es versuchte, eine passende Kategorie für die Auffassung des Systems der Dinge aufzufinden. Ist nun auch seine Conceptionsart weder ihrem Ursprung noch ihrer Anwendung nach etwas verstandesmässig Annehmbares, so hat sie doch den Vortheil, einem unbefangeneren Ideengange günstig zu sein. In der letztern Richtung übt sie mindestens insoweit eine anregende und heilsame Wirkung, als sie,

wie dies gewöhnlich geschieht, unabhängig von ihrer so zu sagen übersinnlichen Seite und von ihrer fictiven Ausstattung aufgefasst wird. Jedoch dürfen wir aus diesem Grunde die metaphysischen Erdichtungen, die sich im Schopenhauerschen System an dieselbe knüpfen, nicht mit Stillschweigen übergehen.

Die natürlichsten Begriffe entarten unter dem Bestreben, ihnen eine übersinnliche metaphysisch spiritualistische Fassung zu geben. Auf diese Weise ist auch das Willensprincip Schopenhauers zu einem höchst seltsamen Gebilde geworden, in welchem man kaum die Spuren seiner natürlichen Abkunft wiedererkennt. Was Trieb, Streben, Willensregung, Drang zum Leben, oder überhaupt das sei, was durch alle diese Wörter im gewöhnlichen Sprachgebrauch nur zum Theil angedeutet wird, — das lässt sich ziemlich leicht für Jedermann begreiflich machen, der zur Erfassung allgemeiner Begriffe gehörig vorbereitet ist. Allein das Willensprincip unseres Philosophen soll noch etwas ganz Anderes sein, als was man bei einer kritischen Orientirung in dem eignen Wesen aufzufinden vermag. Wir kennen den Trieb zum Leben oder den Inbegriff aller triebförmigen Regungen nur als ein System von Bewusstseinszuständen, von dem wir wissen, dass es der allgemeinen Causalität angehört. Auch ein Kant würde, wenn er in dieser Beziehung gefragt worden wäre, seinem Verehrer nicht zugegeben haben, dass wir rein theoretisch von unserm Willen irgend etwas mehr wüssten, als von den übrigen Erscheinungen. Wenigstens würde er hierauf bestanden haben, sobald er sich auf seinen rein theoretischen Fuss gestellt hätte. Die oben erwähnte Einheit des zusammenfassenden Bewusstseins oder der sogenannten Apperception würde in seinen Augen nicht die mindeste Grundlage für die Schopenhauersche Auffassung geliefert haben. Dagegen möchte allerdings Kant in Verlegenheit gerathen sein, wenn er gesehen hätte, wie er, indem er sich auf seinen praktischen Fuss stützte, die Veranlassung gegeben habe, seinem mystischen Moralprincip den metaphysischen Willensbegriff zu substituiren. Derselbe Schopenhauer, der den kategorischen Imperativ als Mademoiselle la Règle verspottet und die „Dogmen zum praktischen Behuf“ mit der hölzernen Flinte vergleicht, die man den Kindern zum Spielen getrost in die Hände geben könne, — eben dieser Denker, der sonst vor metaphysischen Spinneweben keine abergläubische Scheu bekundet, verfällt in der Fassung seines Fundamentalbegriffs den Consequenzen der allerschwächsten Stelle des

Kantischen Systems. Er erdichtet ein Willensgebilde, welches Niemand bei sich selbst anzutreffen vermag, und überträgt diese metaphysische Erdichtung auf die Welt. So ist seine entscheidende Kategorie schon in ihrem subjectiven Ursprung eine haltlose Fiction, und durch diesen chimärischen Grundbegriff soll die Welt begreiflicher werden! Grade dieser Begriff soll es sein, der ein neues Verständniss der Dinge aufschliesse und eine neue Methode der Metaphysik, ja überhaupt eine eigentliche Metaphysik erst möglich mache. Sehen wir daher näher zu, wie seine metaphysische Constitution sich in schärferer Beleuchtung ausnehme.

Der Wille, der metaphysisch gemeint ist, soll über die Causalität erhaben sein. Zwischen Geburt und Tod ist dies der menschliche Wille nun keineswegs, und ein Schopenhauer mit seiner entschiedenen Ansicht von der Unfreiheit dieses Willens ist wohl am wenigsten versucht gewesen, einen andern Sachverhalt vorauszusetzen. Er verlegt daher die freie Action des metaphysischen Willens einerseits in eine überweltliche oder vorweltliche That, und weist ihm andererseits die Entfaltung einer besondern Kraft für den Augenblick des Uebergangs vom Leben zum Tode an. Die Erörterung der letzteren Vorstellung ist keine Aufgabe für eine kritische Geschichte der Philosophie. Was aber die vorzeitliche That und den intelligiblen Charakter anbetrifft, so gehören diese metaphysischen Phantasmen in das Reich jener Mystik, die wir genau genug gekennzeichnet haben, und welche in diesem besondern Fall z. B. auch von Schelling vertreten worden war. In dieser Richtung hat also Schopenhauer vor denen, die er übrigens mit soviel Recht bekämpfte, nur den Vorzug einer ästhetisch klareren, logisch feineren und überhaupt einer geistvollen Darlegung voraus. Können wir uns nun auch von einem bedeutenden Geist sogar blosse Träume in ästhetischer Gestalt gelegentlich gefallen lassen, so dürfen wir doch Angesichts eines fundamentalen Systembegriffs nicht vergessen, dass wir uns nicht im alten Alexandrien, sondern auf nordischem Boden und im neunzehnten Jahrhundert befinden. Wir überlassen daher die magischen Künste, für welche jener erdichtete Wille ebenfalls ein Erklärungsprincip abgeben soll, den Liebhabern des praktischen Spiritualismus d. h. des Amerikanischen und sonstigen Spiritismus und bemerken zugleich, dass die entsprechenden Kantischen Conceptionen sich nur durch ihre Zurückhaltung aber nicht durch ihr Wesen von den fraglichen Zaubergebilden unter-

scheiden. Die Vorstellung von einem intelligiblen Charakter, der im mystischen ausserzeitlichen Reich der Noumena gezeugt sein soll, ist nur eine unmittelbare Entlehnung aus dem imaginären Theil des Kantischen Gedankenkreises gewesen.

Nach dem Vorangehenden wissen wir nun, dass der Wille als metaphysisches Princip nicht ausschliesslich durch die Eigenschaften gekennzeichnet werden soll, welche dem erfahrungsmässig bekannten Lebenstriebe angehören. Er ist daher von vornherein mit einer Art von Jenseitigkeit ausgestattet. Die Rolle, die er in der Welt und durch die Welt spielen soll, wird uns nun in sein Wesen oder vielmehr in die Beschaffenheit seiner Conception einen weiteren Blick thun lassen. Der das Leben bejahende und in dem Dasein der Welt objectivirte Wille ist bei Schopenhauer keine Wirklichkeit letzter Instanz. Er soll zwar über Raum, Zeit und Causalität erhaben und selbst der letzte Halt aller erfahrungsmässigen Existenz sein. Allein er selbst wird sammt seiner Welt einem übergreifenden Schicksal unterworfen. Schopenhauer bekennt, dass er weit von der Behauptung entfernt sei, durch sein System eine Lösung des Welträthsels gegeben zu haben, und er weist in letzter Instanz auf eine unerklärliche Fatalität als auf die einzige innerhalb der Philosophie mögliche Antwort hin. Freilich soll da, wo die Philosophie aufhört, die als rein individuell und als nicht mittheilbar gekennzeichnete Mystik beginnen, und wir können zu dieser unverhohlenen Einladung noch hinzufügen, dass wir an die Aufrichtigkeit derselben um so mehr glauben, als wir schon innerhalb der Philosophie selbst oft genug zur Ueberschreitung der fraglichen Grenze genöthigt worden sind. Hienach müssen wir auch die Willensconception bis dahin verfolgen, wo sich ihre Wurzeln in das dunkle Bereich „unerklärlicher Fatalitäten“ erstrecken.

6. Der Wille, durch den die Welt besteht, wird so gedacht, dass er nicht blos zur Bejahung, sondern auch zur Verneinung seiner selbst fähig sein soll. Es wird sogar gesagt, es müsse sich das, wodurch das Phänomen der Welt hervorgebracht wird, auch als in Ruhe verbleibend denken lassen. Hienach hätten wir es mit einem Willen zu thun, der metaphysisch zwischen Ja und Nein, zwischen Welterzeugung und Verzicht darauf, die Wahl hat. Indessen ganz ohne Einschränkungen ist diese Vorstellung nicht zur Anwendung gelangt. Der Wille, welcher sich im Kosmos und in allen empfindenden Wesen ausdrückt, soll

durch die Erkenntniss, zu welcher er auf den höheren Stufen seiner Verwirklichung gelangt, über sein eignes verkehrtes Streben aufgeklärt und so zum Verzicht auf sich selbst bewogen werden. Diese „Verneinung des Willens zum Leben" soll vermöge einer sogenannten „Heilsordnung" eintreten, und wir befinden uns mit diesem Wort schon wieder an der Grenze der Philosophie. Interessanter als die Verfolgung derartiger Entlehnungen aus den Ueberlieferungen verschiedener Religionen ist die Untersuchung der hemmenden Macht, durch welche die Lebensbejahung auf jenen Widerstand trifft, der ihr das Dasein verleiden und sie zur Umkehr, d. h. zunächst zur Ascese bewegen soll. Der Lebenstrieb bleibt unter allen Umständen unbefriedigt, weil er nicht seine Zwecke erreicht, sondern nur das Bewusstsein von der Kreuzung derselben in der Gestalt peinlicher Empfindungen davonträgt. Dieses Bewusstsein soll sich auf den höchsten Stufen der Erkenntniss zu der philosophischen Ueberzeugung steigern, dass der Fluch des Misslingens mit unausweichlicher Nothwendigkeit an die thatsächliche Beschaffenheit und an die allgemeinen Gesetze des Lebensspieles geknüpft und nicht etwa nur für besondere Fälle oder Verwicklungen vorhanden sei. Dieser Grundgedanke ist das Hauptthema der Schopenhauerschen Darlegungen. Eine in den verschiedensten Richtungen durchgeführte Zergliederung des Bewusstseins und eine entsprechende Erwägung der objectiven Chancen des Lebens gravitiren um den einen Gedanken, dass die Constitution der Dinge corrumpirt, und dass es daher Thorheit sei, vom Leben jemals dauernde Befriedigung zu erwarten. Das gegenseitige Drängen und Treiben mehr oder minder gequälter Wesen sei der Typus alles empfindenden Daseins, den man sich nirgend verleugnet denken könne. Er beherrsche die Welt mit allen ihren „Sonnen und Milchstrassen", und wo auch immer auf der Oberfläche der kosmischen Körper der Lebensdrang seine Gestalten tummeln möge, — überall sei der peinvolle Kampf um das Dasein als die fundamentale Form der Lebensbethätigung vorauszusetzen.

Man wird nicht leugnen, dass Schopenhauer mit seinen analogen Schlüssen auf das Ganze der Welt insofern Recht habe, als die Beziehungen, die wir auf unserm Planeten und für unsere Gattung feststellen, auch die einzigen Anknüpfungspunkte für eine allgemeinere Vorstellung sein können und müssen. Die Frage nach dem allgemeinen Charakter des Lebens

wird also im Hinblick auf die Erfahrungen des Menschengeschlechts vollständig entschieden, und wenn wir im Gebiet der uns unmittelbar bekannten Thatsachen die peinliche Hemmung des Lebenstriebes als den vorherrschenden Zug erkennen, so ist kein Grund vorhanden, warum wir dem natürlichen Denken Gewalt anthun und die Verallgemeinerung abweisen sollten. Hiezu kommt noch, dass wir überhaupt im Stande sind, vermittelst der Untersuchung des Erfahrungsmässigen zu Gesetzen zu gelangen, die über die Thatsachen, aus denen sie gewonnen wurden, hinaustragen. Mit derselben Sicherheit, mit welcher wir wissen, dass jedes geborne Wesen dem Tode anheimfällt, und dass jedes organische Individuum innerhalb einer bestimmten Zeit vernichtet wird, — mit eben derselben Zuverlässigkeit und Nothwendigkeit vermögen wir auch wesentliche Züge des Schematismus alles Empfindens und aller Gemüthszustände, sowie aller objectiven Lebenschancen endgültig festzustellen. Es ist daher Schopenhauers kühne Verallgemeinerung an sich nicht zu verwerfen, und es fragt sich nur, ob er auf dem Boden der unmittelbaren Erfahrung, auf welchem er seine erste entscheidende Stellung genommen hat, Recht behalten könne.

Die Conception von dem Unwerth des Lebens wird ihm dadurch verhältnissmässig leicht, dass er dem für die uns bekannte Welt durchgeführten Pessimismus einen jenseitigen Optimismus an die Seite stellt. Der Wille zum Leben mit seiner Welt ist ihm, wie schon gesagt, keine Realität letzter Instanz. Im Hintergrunde befindet sich noch ein metaphysischer Zauber, der freilich nur einen negativen Namen, aber für das mystische Privatsystem des Philosophen die eigentlich positive Bedeutung hat. Das befriedigende Nichts, d. h. ein Zustand, der nichts von alledem sein soll, wofür die Welt Analogien darbietet, — diese wesentlich Buddhaistische Idee ist der imaginäre Pol, wo das weltverachtende System seinen Ruhe- und Orientirungspunkt hat. Dies zeigt sich am deutlichsten darin, dass auch die Welt als etwas bezeichnet wird, was für den ein Nichts sei, der jenen höheren Gedanken einmal erfasst habe. Wir haben es daher mit einem doppelten Nichts zu thun, indem die verneinende Bezeichnung stets relativ gemeint ist. Das mystische Paradies heisst das Nichts, weil es als das Nichtsein oder die Verneinung der Welt vorgestellt wird und einer positiven Kennzeichnung durch verstandesmässige Philosophie nicht fähig sein soll. Welt und

Leben gelten aber als ein Nichts im Hinblick auf den gekennzeichneten Hintergrund und erhalten daher nur die Bedeutung einer traumhaften „Episode“. Die Geschichte soll z. B. nichts sein als ein „schwerer Traum“ des Menschengeschlechts. Hienach hätten wir es mit einem System von Träumen zu thun, aus denen das Erwachen in eine weniger klägliche Position zu versetzen hat, als diejenige ist, in welcher Schopenhauer die Welt befangen sieht.

Wir wollen uns nicht bei der Erörterung der Thatsache aufhalten, dass es keine Ideen giebt und geben kann, die nicht aus dem Stoff der uns bekannten Welt gewebt wären. Die imaginäre und mystische Metaphysik schliesst die Augen gegen eine Wahrheit, welche ihre transcendenten Phantasmen als eine unlogische Combination wohlbekannter Elemente blosstellt. Verlieren wir daher keine Zeit mit den hier entbehrlichen Specialitäten einer übrigens leicht ausführbaren Kritik. Der Willensbegriff bietet noch Seiten dar, deren Untersuchung wichtiger ist, als die Abweisung der Jenseitigkeiten. Die Hemmung, die der universelle Wille in seinem das Leben schaffenden und erprobenden Streben erfährt, ist in logischer Beziehung bei Schopenhauer so gut wie gar nicht motivirt. Die Frage, woher die Verneinung, die doch im Begriff der Hemmung liegt, stammen solle, wird mit einer Anweisung auf jene schon oben erwähnte „unerklärliche Fatalität“ abgefunden. Nun wissen wir allerdings recht wohl, dass dieses unbegreifliche Schicksal, welches den das Leben bejahenden Willen dem Fluche einer Negation seines positiven Bemühens unterwirft, nur der philosophische Name für die vermeinte allegorische Wahrheit der Abfallsmythen sein soll. Aber grade aus diesem Grunde hat der Schopenhauersche Gedanke noch weniger Anspruch, für sich allein einer ernsthaften Kritik unterworfen zu werden. Wir dürfen nicht vergessen, dass sein Kern gar keine eigenthümliche philosophische Conception ist, sondern in ein anderes Gebiet gehört. Derselbe Denker, welcher die von ihm aufrichtig verachteten Philosophirer Schelling und Hegel als Katechismuscommentatoren entlarvte, hat sich in verschiedenen Richtungen zu einem blossen Echo Indischer und anderer Religionstraditionen und hiemit des Kinderstandpunkts der Menschheit gemacht. Ja man kann behaupten, dass der ganze imaginäre und mystische Theil seiner jenseitigen Metaphysik gar keine andere Physionomie als die einiger orientalischer, das unorientirte Traum-

leben vorstellender Völkerphantasien habe. Wir dürfen uns daher auch nicht überrascht finden, wenn über den Grund des Widerstandes, der den weltschaffenden Willen in allen seinen Gestalten hindert und ihm sein Spiel verdirbt, keine nähere Charakteristik gegeben wird. Aehnlich verhält es sich auch mit dem Ursprung jener andern Verneinung, in welcher sich das Willensprincip gegen sich selbst kehren und seine Bejahung aufgeben soll. Zwar lässt sich, soweit in solchen metaphysisch entarteten Begriffsgebilden überhaupt noch ein klares Auffassen möglich ist, sehr wohl absehen, dass jene Verneinung, deren Ursprung in dem unbegreiflichen Schicksal gesucht werden soll, dieselbe sein müsse, welche den weiteren Widerstand repräsentirt und schliesslich über das Willensprincip selbst triumphiren soll. Allein von logisch scharfen Charakteristiken ist hiebei selbstverständlich nicht die Rede. Zur Ausführung derselben fehlt es an der Einheit der Weltvorstellung. Der Kantische Dualismus hat grade hier seine bedenklichsten Schatten geworfen und eine logische Haltung unmöglich gemacht. Das Streben und der Widerstand, auf den dasselbe trifft, oder, mit andern Worten, die Bejahung und die Verneinung lassen sich voneinander nicht trennen. Sie gehören im System der Dinge zusammen, und wie sie in dem mystischen Vorspiel zur Welt sich gepaart haben, oder wie sie sich in dem letzten Act, der die Welt metaphysisch über sich selbst hinausführt, wieder scheiden sollen, dafür giebt es natürlich keine kennzeichnenden Kategorien. Es würde daher ein ganz vergebliches Unternehmen sein, den metaphysischen Horizont der Schopenhauerschen Philosophie aufhellen und die Vorstellungsnebel, welche der Mischung von Position und Negation grade in ihrer Genesis zu Hülfe kommen, zerstreuen zu wollen.

7. Wenn durch das Vorangehende feststeht, dass der dem System eigenthümliche Begriff des Willens einen metaphysisch imaginären und einen erfahrungsmässigen Bestandtheil hat, so wird uns hiedurch das unbefangene Eingehen auf den weiteren Inhalt des Schopenhauerschen Gedankenkreises sehr erleichtert. Wir haben nur nöthig, eine kritische Grenzlinie zu ziehen und alles das ausser specieller Betrachtung zu lassen, was entschieden dem Reich transcendenter Phantasien angehört. Um uns jedoch nicht dem Verdacht auszusetzen, aus Abneigung gegen die mystischen Fäden des Gewebes Wesentliches zu übergehen, müssen wir noch erst an eine Consequenz erinnern, in welcher sich der

Traumidealismus klar und unzweideutig als das enthüllt, was er ist. Das Leiden selbst soll in den Individuen nach und nach zu der welterlösenden Willensverneinung führen. Die Ascese soll das Zeichen einer solchen „Wendung“ sein. Allein was wird aus den Thieren, die doch auch empfindende und gequälte Wesen sind, und in denen der Wille zum Leben sich ebenfalls darstellt? Schopenhauer wirft diese Frage selbst auf, und seine Antwort ist eine jener Aeusserungen, in denen sich der Standpunkt des nachkantischen Traumideologismus und sogar die üble Wirkung der eignen Kantischen Philosophie deutlich zu erkennen giebt. Er meint nämlich, es sei nicht anzunehmen, dass die niedere Stufe noch werde fortbestehen können, wenn die höhere sich vollständig aufgegeben habe. Der Mensch soll also die Thiere miterlösen, — das ist die einfache Formel, mit der wir freilich schon nicht mehr im Bereich von Objecten der Philosophie und Kritik sind. Wir setzen daher nur, um unseres Hauptzwecks willen, nämlich zur Kennzeichnung alles Traumidealismus noch hinzu, dass die Vergegenständlichungen des Willens zum Leben in den kosmischen Körpern entweder auch als blosse Decorationsstücke des universellen Traumes mitverneint und gleichsam weggehaucht werden oder aber eine wunderlich einsame Welt abgeben müssen.

Wäre das Problem, an welchem sich Schopenhauer versucht hat, nicht das ernsteste von allen, die sich dem tieferen Gedanken aufdrängen, so würde man ein Recht haben, sich über den Sprung der Selbstvernichtung zu verwundern, dessen der Verstand eines solchen Geistes fähig gewesen ist. Der Abgrund, an dessen Rand der fatale Seitenschritt geschah, war freilich derartig tief, dass ein Blick in denselben wohl die bekannte Anwandlung erzeugen mochte, in welcher die feste Haltung verloren geht. Für einen Schopenhauer giebt es in dieser Beziehung eine zweifache Entschuldigung, während sich ein Gleiches für Kant nicht anführen lässt. Der Philosoph des Pessimismus war in rein theoretischer Beziehung durch die Kantische Autorität bestimmt und demzufolge in dieser Richtung abhängig und unsicher. Er hatte es aber alsdann auch noch ernstlich mit einer Frage zu thun, der Kant so gut wie fremdgeblieben war. Der Königsberger Denker hatte wenig affectives Verständniss für das Menschenschicksal gehabt, und seine Theilnahme hatte sich, soweit sie das Gemüth betraf, nur für traditionelle Vorstellungs-

gebilde religiöser Art ein wenig zu erwärmen vermocht. Wenn er daher dem Verstande nicht blos eine natürliche Grenze sondern auch eine Schranke am Unverstand zu setzen versucht hat, so lässt sich dieses Verfahren nicht einmal durch die Hinweisung auf den Zauber eines grossen Problems erklären. Auch bei denjenigen Philosophirern, die neben Schopenhauer weit ausschweifendere Imaginationen und noch dazu mit ungleich weniger Geist und Wissen cultivirt haben, ist keine Gesinnung nachzuweisen, deren Werth etwa mit den Grenzverrückungen zwischen Verstand und Unverstand einigermaassen auszusöhnen vermöchte. Uebersehen wir also nicht den fundamentalen Unterschied, der zwischen den Folgen sehr gewöhnlicher Antriebe und den Wirkungen eines völlig ursprünglichen, d. h. nicht durch die Tradition gegebenen, sondern original aus den Thatsachen concipirten Gemüthsproblems besteht. Angesichts der Beschaffenheit des Lebens und der Welt mag man sich allenfalls über ein Stück imaginärer Metaphysik hinwegsetzen, wenn man bedenkt, dass der Philosoph individuell und unter dem Einfluss seiner besondern Gemüthsrichtung einen andern Ausweg zu suchen nicht vermochte. Er flüchtete sich in den Traumidealismus, weil er den Gedanken, dass unsere Welt eine unüberwindbare Wirklichkeit letzter Instanz sei, unerträglich fand. Er wollte die Dinge und das Leben nicht als eine letzte Schranke gelten lassen, weil ihm die universelle Corruption des Daseins feststand. Eine realistische Auffassung hätte ihm nicht gestattet, seine letzte Theilnahme an etwas zu heften, was sich zu der uns bekannten Wirklichkeit etwa so verhalten sollte, wie diese zum Traum.

8. Im Mystischen kann schliesslich jeder Widerspruch verdeckt werden, und hieraus müssen wir uns die Schwierigkeit erklären, welche der Darsteller eines derartig gemischten Gedankenkreises erprobt, indem er alle Ideen in verstandesmässiger Schärfe aufzufassen hat. Es begreifen sich aber aus dieser Eigenschaft auch noch Thatsachen, die unter einer andern Voraussetzung höchst befremdlich erscheinen müssten. Ein Philosoph, der nicht nur an der Grenze der Philosophie die Mystik als eine noch weiter führende individuelle Einsichtsform aufpflanzt, sondern auch schon den als verstandesmässig bezeichneten Gedankenkreis mystisch durchflochten hat, konnte sich in Rücksicht auf Widersprüche ziemlich frei ergehen. Er konnte sogar sein eignes System und überhaupt die ganze Philosophie zum Gegenstand

von Aeusserungen machen, in denen der früher eingenommene Standpunkt fast als verlassen erscheint. In der That hat Schopenhauer in seinen spätesten Schriften sich bisweilen zum Humor gegen alle metaphysischen Systeme aufgelegt gefühlt und sogar die Erwartungen von der Rolle seiner eignen Philosophie weit kritischer als früher formulirt. Die Welt würde von ihm einige Wahrheiten gelernt haben; diese ermässigte Vorstellung ist offenbar in der ruhigeren Ueberlegung des Alters an die Stelle jenes Anspruchs auf Repräsentation der universellen Wahrheit getreten, welchem wir noch in der Vorrede zur zweiten Auflage des Hauptwerks begegnen. Allerdings muss man es dahingestellt sein lassen, ob es sich in dieser Beziehung nur um gelegentliche Anwandlungen oder um eine bereits tiefer wurzelnde Erkenntniss gehandelt habe. Die Vergleichung der grossen metaphysischen Systemerzeugnisse mit den Geweben der Spinnen und die Bemerkung, dass ein späterer Philosoph von der Schöpfung des früheren im günstigsten Falle nur ein oder ein paar Stücke bestehen lasse, deuten offenbar auf eine sehr freie Erhebung des Geistes, welchem sich ein Gefühl für die Eitelkeit der imaginären Metaphysik unwillkürlich aufdrängte. Uebrigens konnte es einem Denker, welcher seinen Pessimismus auch auf die Beschaffenheit des Verstandes erstreckte, nicht schwer fallen, das Festhalten an seinen Grundanschauungen schliesslich mit einer gegen die Metaphysik selbst gekehrten Ironie zu vereinigen. Wir wissen, dass er im Sinne seines Privatglaubens noch in den letzten Tagen seines Lebens gesprochen und darauf hingewiesen hat, wie ihm nicht der Tod, sondern nur die Möglichkeit einer Wiederholung des Lebens als etwas Bedenkliches erscheine. Wir wissen aber auch, dass er in seinen späteren Schriften den Ton immer mehr auf die Behauptung gelegt hat, seine Philosophie solle nichts als ein treuer Spiegel der thatsächlichen Beschaffenheit des Lebens sein.

Halten wir uns an diese letztere Vorstellung, so können wir dem Gelungenen und Vorzüglichen am ehesten gerecht werden. Schopenhauer war in der That gross, wo er seinen genialen Blick in einer einzigen Anschauung zu bewähren Gelegenheit hatte und der logischen Combination verschiedener Bestandtheile nicht bedurfte. Was er erkannte, war der Regel nach das Ergebniss einer einzigen Intuition, und wo er auf diesem Wege keine Aufschlüsse gewann, hat er überhaupt nichts Erhebliches

hervorgebracht. Auch verachtete er in Folge dieser Geistesbeschaffenheit das Operiren mit abstracten Begriffen. Die unmittelbare Anschauung war ihm nicht nur das Erste, sondern auch das Letzte. Ja man könnte fast sagen, seine Gedankenarbeit habe in einer höheren Gattung des Aperçü die Grundform und Schranke ihrer Bethätigung gefunden. Sein gedankliches Verhalten stimmte zu seinem System, indem es die gleiche Passivität einer sich in die Dinge versenkenden Anschauung und so zu sagen einen Verzicht auf logische Activität bekundete. Hiemit soll nicht gesagt sein, dass Schopenhauers Verstand in einigen Richtungen nicht von ausserordentlicher Kraft gezeugt habe, sondern es hat die Hinweisung auf den Mangel der logischen Action nur den Zweck, genau die Gestalt zu bezeichnen, in welcher jener in seiner Art einzig ausgestattete Geist der erheblichsten Erfolge fähig gewesen ist. Ueberdies bestätigen seine eignen Vorstellungen vom Wesen des Verstandes unser Urtheil. Er sah in ihm vornehmlich ein Vermögen, durch welches jede Wirkung, im engsten Anschluss an ihren sinnenmässigen Eindruck schon unmittelbar und unabhängig von weiterer Reflexion, auf ihre Ursache bezogen wird. Aus diesem Gesichtspunkt schrieb er natürlich auch den Thieren Verstand zu, und nach eben dieser Auffassung führte er sogar die Vermuthung eines neuen Planeten auf eine geistige Procedur zurück, in welcher er die Analogie mit der Spürkraft der niedrigsten Sinne drastisch hervorhob. Er hat über die Beziehungen von Verstand und Instinct viel Licht verbreitet, indem er beide grade da aufsuchte, wo sie am meisten verkannt werden. Der Instinct im Menschen war ihm ebensowenig gleichgültig, als der Verstand im Thiere. Ja sogar das Genie wurde von ihm thatsächlich als etwas dem Instinct Verwandtes und gleichsam als eine höchste Stufe desselben vorgestellt. Jedoch hat er sich nie zu jener Thorheit verirrt, welche auf eine besondere Erkenntnissart und auf die Verbindlichkeit derselben für Alle, die sie nicht haben, Anspruch macht. Selbst da, wo er die Mystik berührte, that er es unter der ausdrücklichen Verwahrung, dass von verstandesmässiger Darlegung und eigentlicher Philosophie an dieser Grenze nicht mehr die Rede sein könne. Er verfuhr also auch in dieser Beziehung mit jenem ehrlichen Freimuth, der mit dem Ansinnen, sich einer speciellen höheren Einsicht als solcher und daher ohne Beweise anzuvertrauen, stets unverträglich gewesen ist.

9. Die Hauptfrüchte werden aus der Lectüre Schopenhauerscher Schriften grade dadurch erzielt, dass man sein Augenmerk auf das Einzelne richtet, worin, wie schon angeführt, der Philosoph seine Kraft am entschiedensten entwickelt hat. Seine Betrachtungen behalten auf diese Weise einen Werth, der durch ihren Zusammenhang mit den metaphysisch unhaltbaren Dogmen wohl gemindert, aber nicht völlig aufgehoben werden kann. Hiedurch unterscheidet sich sein Philosophiren von denjenigen Erzeugnissen, in denen nach Beseitigung der metaphysischen Erdichtungen und mit der Hinfälligkeit des Gesammtsystems, um des Mangels an Geist willen, nichts Erhebliches übrigbleibt. Schopenhauer hat wirklich Gedanken gehabt und zwar solche, die auch da, wo man über ihre Wahrheit anderer Meinung ist, den Reiz des Geistvollen im höchsten Sinne dieses Worts für sich haben. So ist z. B. seine Theorie der leidenschaftlichen Erscheinung der Liebe, die sich hauptsächlich in der schon oben angeführten Abhandlung dargestellt findet, mindestens ein kühner Schritt zu nennen, und die Vorwegnahme von Ideen, die in einer andern Richtung erst seit der Verbreitung der Darwinschen Ansichten bekannter geworden sind, kann als Zeugniss für das Originale wenn auch nicht für das Wahre der Gesammtanschauung gelten. Da sich für die leitende Auffassung das Willensprincip hauptsächlich in der Fortexistenz der Gattung und den in dieser Richtung spielenden Kräften bekundet, so kann es nicht überraschen, dass der Philosoph die Liebe in ihrer höchsten leidenschaftlichen Steigerung als den Ausdruck eines individualisirten Naturinteresse an der Hervorbringung einer ganz bestimmten Lebenscombination angesehen hat.

In Rücksicht auf die Moral hat Schopenhauer nicht Vorschriften, sondern nur Kennzeichnungen geliefert. Die letzteren sind aber dem Schulmoralisiren unvergleichlich überlegen. Sie beruhten auf einer tiefen Kenntniss sehr wichtiger Seiten des Lebens. Hier ist besonders an die Würdigung der Charaktere zu erinnern, die mit Recht so aufgefasst werden, als wenn es sich um die Rechnung mit einem thierischen Typus handelte. Der Mechanismus der gemeinen Motive wird vortrefflich beleuchtet, und der Fundamentalsatz, dass wahrhaft uneigennützige Handlungen nur als Wirkungen des natürlichen Mitleids denkbar seien, belehrt uns über die einschneidende Schärfe der pessimistischen Moralkritik. Die principielle Anerkennung des Mitleids als des

einzigen im höheren Sinne moralischen Motivs darf nicht mit einem Begriff verwechselt werden, der unter dem Namen „Sympathie“ in Adam Smiths „Theorie der moralischen Gefühle“ den allgemeinen Erklärungsgrund der Vorgänge des fraglichen Gebiets abgegeben hatte. Was der Verfasser des „Völkerreichthums“ in seinem moralischen Werk in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts vor Augen gehabt hatte, war eine ziemlich unbestimmte und oft sehr unrichtig erläuterte Vorstellung von den Wirkungen gewesen, welche die ideelle Versetzung auf den Standpunkt eines Andern in uns hervorbringe. Obwohl nun unter die letztere Formel allenfalls auch das natürliche Mitleid gehören würde, so lässt sich doch nicht behaupten, dass der Schottische Denker hinreichende Tiefe und Schärfe bethätigt habe, um die Nothwendigkeit einer reinen Naturgrundlage einzusehen. Dennoch hat sein Ausgangspunkt im Hinblick auf das Schopenhauersche Princip insofern ein grosses Interesse, als grade er es gewesen ist, der ein paar Jahrzehnte nach Herausgabe seines moralischen Werks die ökonomischen Theorien aus dem entgegengesetzten Standpunkt, nämlich aus dem des eignen Nutzens, entwickelt hat. Eine gewisse Uebereinstimmung lässt sich daher bei diesen übrigens miteinander unvergleichbaren Theoretikern nicht verkennen. Während sie einerseits das Spiel der eigennützigen Bestrebungen zum Leitfaden nehmen und dieser Art von Mechanik das grösste und entscheidendste Gebiet zuweisen, lassen sie daneben auch noch eine ganz entgegengesetzte Gattung des menschlichen Handelns eine gewisse Rolle spielen. Das Vorzügliche an Schopenhauers Versuch, die Gründe des uneigennützigen Verhaltens darzulegen, ist das Zurückgreifen auf echte Naturprincipien und der hiedurch gebildete Contrast gegen den Kantischen naturwidrigen Standpunkt. Jedoch verdanken wir diese bessere Eigenschaft an der neuen Auffassung nur dem Umstande, dass die Moral erst nach der ascetischen Lebensverneinung, die als das Höchste gilt, in Frage kommt. Aus diesem Grunde sind auch die populär lebensphilosophischen Erörterungen, die einen beträchtlichen Theil der Parerga bilden, ausdrücklich als Entwicklungen von nur bedingter Gültigkeit hingestellt worden.

10. In der Auffassung des Rechts im engern Sinne hat Schopenhauer nichts Eigenthümliches, beweist aber sein Urtheil durch eine unparteiische Würdigung von Hobbesschen Ansichten, denen er in der Hauptsache beistimmt. Während er für das

juristische Recht wenig Sinn zeigte, hat er dagegen dem allgemeineren moralischen Begriff der Gerechtigkeit eine erhebliche Erläuterung zu Theil werden lassen, die auch für die objective Rechtstheorie Bedeutung erhalten kann. Er erklärte nämlich den Begriff des Unrechts für die eigentlich positive Vorstellung, an welche sich der in Wahrheit negative Begriff des Rechts erst in zweiter Linie anschliesse. Diese Bemerkung ist ungleich gelungener, als der ihr ähnliche Versuch, das Verhältniss von Bejahung und Verneinung in den Empfindungen von Lust und Schmerz umzukehren. Die peinlichen Erregungen sollten das Positive sein, und die Befriedigung stets nur den Charakter einer Beseitigung des Widrigen haben. Nun zeigt die Zergliederung aller Triebe und Reizempfindungen allerdings eine mit Elementen der Verneinung und des Mangels gemischte Natur. Indessen hieraus folgt noch nicht, dass der Schmerz die Vorbedingung aller befriedigenden Affectionen sei. Dagegen ist im Begriff der Gerechtigkeit die Idee der Verletzung der unerlässliche Ausgangs- und Beziehungspunkt, ohne welchen eine gründlichere Erkenntniss der Moral- und Rechtszustände heute nicht mehr gedacht werden kann.

Auch die Naturphilosophie unseres Denkers ist nicht ohne gelungene Einzelheiten. Im Grossen und Ganzen unterscheidet sie sich freilich von den übrigen Deutschen Erzeugnissen gleicher Gattung nur durch die Klarheit der Darstellung und durch Anknüpfung an positive Kenntnisse in den beschreibenden Gebieten des Naturwissens. Sie berührt sich sogar hin und wieder mit einzelnen Zügen der strengeren Denkweise. Dagegen haben die schon erwähnten Goetheschen Anregungen Schopenhauer zur Vertheidigung und eignen Formulirung der sogenannten Farbenlehre des Dichters (hauptsächlich in der Broschüre „Ueber das Sehen und die Farben", 1816) veranlasst und ihn in diesem Fall auch einmal auf demselben Wege mit Hegel erscheinen lassen, der ebenfalls ein derartiges Zeugniss für den Mangel wissenschaftlicher Kritik abgelegt hat. Einem Goethe fehlte die mathematische und physikalische Denkweise, und es können daher nur die ästhetischen und künstlerischen Gesichtspunkte bei ihm in Frage kommen. Dennoch hing er mit der grössten Hartnäckigkeit an dem Glauben, die Newtonsche Theorie von der Zusammensetzung des weissen Lichts und überhaupt die Grundlagen der modernen Optik überwunden zu haben. In Wahrheit hatte er das, was er

bekämpfte, auch nicht einmal annähernd verstanden, und die Unterstützung, die er bei Schopenhauer und Hegel gegen Newton fand, hat nur die Haltungslosigkeit eines derartigen Naturphilosophirens recht greifbar blosgestellt. Wenn man sich der Emphase erinnert, mit welcher Schopenhauer in der Sache der neuen Farbenlehre bereits die künftigen Geschlechter in Anspruch nimmt, so kann man nicht umhin, in dieser Prophetie, welche thatsächlich den Triumph einer Ersetzung des wissenschaftlichen Denkens durch rein ästhetische und künstlerische Vorstellungsarten zu verherrlichen versucht, eine Mahnung zu finden, dass auch das alleraufrichtigste und subjectiv wahrhafteste Pathos keine Bürgschaft für objective Richtigkeit abgebe.

Jedoch hat der künstlerische Zug in Schopenhauer für die Aesthetik nicht unerhebliche Früchte gezeitigt. In seiner Ansicht von dem Wesen der Musik, die er als eine für sich in völliger Isolirung denkbare Welt und daher als ein selbstgenugsames Gegenstück des Lebens kennzeichnete, liegt nicht nur viel Anziehendes für den Künstler der betreffenden Sphäre, sondern auch eine Andeutung des Gesammtcharakters der zu einer solchen Auffassung führenden Philosophie. Was den Einfluss auf Künstler anbetrifft, so hat Schopenhauer an dem berühmten Componisten Richard Wagner einen warmen Anhänger seiner Schwächen und in dessen Kreisen viele Verehrer gefunden. Diese Thatsache ist um so interessanter, als Wagner zugleich als Schriftsteller über allgemeine Kunsttheorien eine nicht geringe Bedeutung für die Romantik unseres Zeitalters hat, und als seine ästhetisch grundlegende Arbeit, das „Kunstwerk der Zukunft" (1850) Ludwig Feuerbach, also demjenigen Philosophen gewidmet war, der ein dem Schopenhauerschen ganz entgegengesetztes Princip, nämlich eine Art Sinnlichkeitsphilosophie, vertrat. Noch interessanter ist diese Anhängerschaft im Hinblick darauf, dass Schopenhauer selbst die Textdichtungen jenes Componisten mit Recht als phantastisch bezeichnet hat. Geht man davon aus, dass bei Schopenhauer an die Stelle des logischen Verkehrs mit der Welt eine mehr ästhetisch intuitive Auffassung ihrer Theile und Einzelheiten oder mindestens ihrer Einseitigkeiten getreten sei, so wird man sich in den mannichfaltigen Widersprüchen weit leichter zurechtfinden. Die unmittelbare ästhetische Vertiefung in Gestalt einer geistvollen Anschauung hat in der That das vorherrschende Gepräge der Schopenhauerschen Lebens- und Weltauffassung gebildet

und ist der Erzeugungsquell auch der metaphysischen Grundanschauungen gewesen. Mit dem überwiegenden Einfluss eines solchen Ausgangspunkts ist nun zwar eine sehr erhebliche Anerkennung kritischer Elemente und sogar ein eignes Vorgehen in dieser Richtung verträglich gewesen, ohne dass jedoch jemals das künstlerische und dem Gefühl angehörige Verhalten von der Kraft des eigentlichen Denkens durchgreifend beherrscht worden wäre.

11. Hiemit wird es denn auch erklärlich, wie er grade in einigen kleineren Aufsätzen, die über die Würdigung wissenschaftlicher und ästhetischer Leistungen handeln, und bei denen er vielfach seine eigensten Erfahrungen vor Augen haben musste, höchst Bedeutendes zu leisten im Stande gewesen sei. Der methodische Werth dieser Darlegungen wird dadurch keineswegs beeinträchtigt, dass sie nicht völlig verallgemeinerte und auf ihre Gründe zurückgeführte Schematisirungen, sondern anschauliche Charakteristiken ganz bestimmter Verhältnisse und Beziehungen sind. Schopenhauer hat den Schicksalen schriftstellerischer Leistungen und den Gesetzen ihrer Beurtheilung mit einem Scharfblick nachgeforscht, wie er sich nur bei einem Geist begreift, für den die Entscheidung der einschlagenden Fragen nicht blos eine nebensächliche Aufgabe und eine eigne Angelegenheit, sondern zugleich und noch mehr ein den Kern des höchsten menschlichen Bewusstseins berührendes Interesse gewesen ist. Seine Art, den Charakter des Bedeutenden in seiner Stellung zu dem Gemeinen hervortreten zu lassen und für eine Rangordnung der Capacitäten einzutreten, ist als erster Schritt zu einer Theorie der Werthschätzung wissenschaftlicher und literarischer Leistungen nicht hoch genug anzuschlagen, zumal er auch im Einzelnen in seiner Correspondenz ein richtiges Herausfühlen der zur Celebrität aufgeblasenen, aber eben nur windigen Wissenschaftsexistenzen vielfach bewährt hat. Auch in den ihm fernerliegenden Fächern durchschaute er den übertriebenen Ruf; die Sammelgelehrsamkeit eines A. v. Humboldt imponirte ihm nicht. Einen falschen Ruf und zugehörigen Charakter erkannte er aber oft schon im ersten Grünen. Von dem damaligen Physiologieprofessor Herrn Helmholtz äusserte er z. B. in einem Briefe, dass sich derselbe neben wirklicher Grösse wie ein Maulwurfshaufen neben dem Montblanc ausnehme. Als eine zugleich intellectuelle und moralische That müssen wir auch die schon erwähnte Arbeit

über die Universitätsphilosophie auffassen. Obwohl ihr Gegenstand ein enger begrenztes Gebiet im Auge hat, ist sie dennoch von weit allgemeinerer Bedeutung. In ihr handelt es sich nicht blos um die Stellung Schopenhauers zu den drei oder vier Professoren, welche summarisch charakterisirt werden, und auch nicht allein um eine Kritik des gleichzeitigen Deutschen Philosophirens überhaupt, sondern um eine Erörterung der Verhältnisse, Zustände und Bestrebungen, mit denen sich der Geist einer unabhängigen Philosophie der Regel nach als unverträglich erwiesen hat. Wenn irgendwo, so hat Schopenhauer auf den fraglichen wenigen Bogen eine concentrirte Probe der Schärfe und Tragweite seiner Gedanken geliefert und — von seinem Pessimismus eine Anwendung gemacht, in der die Geschichte eine der gerechtesten Kennzeichnungen philosophischer Corruption je länger je mehr erkennen wird. Ich glaube daher noch besonders an seine Ueberzeugung erinnern zu müssen, dass man das Philosophiren der Fichte, Schelling, Hegel und Herbart als die „Periode der Unredlichkeit“ bezeichnen werde. Jedenfalls hat er selbst, ganz abgesehen von seiner intellectuellen Bedeutung, den Gegensatz zu der von ihm verurtheilten Gesinnung durch seine philosophische That bewährt, und es wird ihm schon aus diesem Gesichtspunkt die Anerkennung nicht versagt werden können, dass er in der nachkantischen Zeit der würdigste Repräsentant der Deutschen Systemphilosophie gewesen sei, — nicht weil sein System haltbar, sondern trotzdem dass es dies nicht ist. Aber auch wenn wir von einer Abwägung der intellectuellen Ausstattungen und der Frage nach wissenschaftlichen Leistungen ausgehen, wird Schopenhauer nicht etwa nur an erster Stelle, sondern auch in einem weiten Abstande von denen seinen Platz erhalten, die wie die Hegel und Aehnliche gegenwärtig mit ihm noch vielfach auf gleicher Linie vorgeführt werden.

Die Mehrzahl der Erscheinungen, die sich literarisch an Schopenhauer angelehnt haben, sind überwiegend durch das Gefühl und, wie leicht begreiflich, nie durch strenge Logik bestimmt worden. Im besten Falle sind es affective Sympathien gewesen, die eine in sich lockere und sehr bunte Gruppe von Anhängerschaften zusammenhielten. Im schlimmsten Falle, der, wie sich pessimistisch sehr wohl erklärt, in den breiteren Massenwirkungen auf das Publicum der häufigere gewesen ist, hat die Wahlverwandtschaft zu dem Schlechteren den Ausschlag gegeben. Alte

Superstitionen haben sich wieder heimisch gefühlt; nicht nur das Buddhistische Nichts mit der Indischen und kindischen Traumwelt, sondern auch die düstern Mythen, die in andern Religionen den Ausschweifungen und der Fäulniss des Lebenstriebes, also namentlich den Zuständen der Uebersättigung und des Ekels entsprossen sind, haben sich von der neuen metaphysischen Verherrlichung angeheimelt gefunden. Davon, dass es an solchen Nachahmern nicht gefehlt hat, welche nur die gröberen Nebenauswüchse, also zu der Raum- die Traumdeutung, die Streifungen einer Art von Magie und Zauberei des imaginären Willens, kurz die handgreifliche Tisch- und Weltrückerei schmackhaft fanden, brauche ich wohl im Zeitalter des Amerikanischen und mancher andern Gattung von Spiritismus nicht besonders zu reden. Die Beschämung für die Philosophie ist in der That da noch grösser, wo die weniger groben Wendungen und Verwandtschaften zur Aneignung der Schwächen des Schopenhauerschen Ideenkreises geführt haben. Diese Vorliebe für die misslungenen Züge des Bildes ist kennzeichnend für den Untergrund, in welchem diese Philosophie Wurzeln trieb. Das Grosse und Edle im Charakter Schopenhauers ist bis jetzt am wenigsten gewürdigt worden, und doch ist es grade der Charakter und weit weniger das logische Denken, was an dem in einsamer Höhe isolirten Welt- und Menschenbetrachter durch den Verlauf der weitern Geschichte eine nachhaltige Rechtfertigung zu erwarten hat. Schopenhauer ist unwillkürlich zum Propheten geworden, indem er auf der Grenzscheide zwischen zwei Weltepochen der philosophischen Anschauung die Haltungslosigkeit der einen illustrirte und unabsichtlich die Fäulniss empfinden liess, der sie intellectuell und moralisch anheimfällt. Den Contrast des gesunderen Lebens zu zeigen, ist eine andere Aufgabe, die seiner mönchischen Beschaulichkeit ferngelegen hat. Was aber auf dem unterhöhlten Boden der Verzweiflung am Wissen und am Thun noch Hochsinniges, wenn auch in befremdlicher und an die Todtenumgebung erinnernder Gestalt, aufwachsen und gleichsam zu erloschenen Sonnen aufstreben mochte, davon hat Schopenhauer mit seiner pessimistischen Charaktergrösse eine hochwichtige Beurkundung dargeboten.

Drittes Capitel.

August Comte.

Ansicht von der Rolle der Metaphysik. — Sophie Germain.

1. Indem wir aus dem Bereich der Deutschen Metaphysik zu einem Manne übergehen, der nach den bei uns vorherrschenden Begriffen das völlige Widerspiel des metaphysischen Geistes vertreten hat, müssen wir uns erinnern, dass die nationale Isolirung des Philosophirens in der neusten Zeit nicht ganz so gross gewesen ist, als man auf den ersten Blick annehmen möchte. Kant war durch Rousseau und Hume angeregt worden und hatte grade die Ueberlieferungen des Englischen Kriticismus zur Voraussetzung seiner bessern Gedanken. Schopenhauer bekümmerte sich namentlich im spätern Theil seines Lebens um verschiedene ausländische Erscheinungen und vertrat mit vollem Bewusstsein einen so zu sagen Europäischen Standpunkt, d. h. die Forderung einer internationalen Rücksichtnahme. Der beengte Horizont und die Beschränkung auf die Angelegenheiten der heimischen Schulsecten gehörte also andern Philosophirern an. Je mehr es dem scholastischen Priesterthum der Metaphysiker an eigentlich wissenschaftlichem Interesse gebrach, um so weniger hatte es Neigung, sich auf einen verstandesmässigen Verkehr mit dem Auslande einzulassen. Ein gelegentlicher Missionserfolg wurde willkommen geheissen; aber man scheute jene rationellere Discussion, die man nicht einmal auf dem eignen Boden vertragen konnte, noch weit mehr in ihrer internationalen Gestaltung. Es handelte sich, um es kurz zu sagen, mehr um einen Cultus gewisser spiritualistischer Vorstellungsarten, als um die objective und allgemein verbindliche Wahrheit eines für die gesammte Culturwelt zugänglichen Wissens.

Einer freieren Auffassung entsprechend schliessen wir die Reihe der Denker ersten Ranges mit einer bedeutenden Erscheinung, welche für das Philosophiren auf dem Boden Frankreichs im neunzehnten Jahrhundert allein entscheidend in Frage kommen kann, und die wir den Namen der Bruno, Cartesius, Spinoza, Locke und Hume gerechterweise anzureihen haben. Ueberdies gehörte Comte zu den Wenigen, deren Leben für die Philosophie auch mit vielem Leiden verbunden gewesen ist, so dass die

Schicksale dieses Denkers die wesentlichen Züge eines modernen Märtyrerthums an sich getragen haben. Dieses Märtyrerthum war um so moderner, als nicht nur Kirche und Staat dabei gänzlich ausser dem Spiele blieben, sondern auch in vollster Sichtbarkeit das Handwerksgelehrtenthum und zwar grade das im mathematisch naturforscherlichen Gebiet den Verfolger machte. Seit der Herausgabe der die Zeit von 1841—46 umfassenden ausführlichen Briefe Comtes an Stuart Mill (Paris 1877) kennt man allgemein auch die intimsten Einzelheiten der Ränke, durch welche Comte seitens des Akademikers Arago um seine Stellung und Existenzmittel gebracht wurde. Diese Details werden uns hier jedoch nicht beschäftigen können; nur die Thatsache, dass Comte ein Opfer der Handwerksgelehrten wurde, war sofort zu signalisiren; denn sie ist typisch für das weitere Schicksal nicht blos aller freien Philosophie, sondern überhaupt aller freien Wissenschaft, die sich nicht in die Fesseln der Zunftherrschaft schlagen lässt.

2. August Comte (1798—1857) aus Montpellier, Sohn eines Finanzbeamten, erhielt seine höhere Ausbildung auf der polytechnischen Schule zu Paris. Seine frühzeitig entwickelten und zunächst in dem Geiste der einseitig verneinenden Revolutionsüberlieferungen genährten Anlagen empfingen eine neue Richtung durch die Bekanntschaft mit St. Simon. Die Einwirkung dieses berühmten Socialisten auf den zwanzigjährigen jungen Mann dauerte sieben Jahre. Sie verlor ihre Kraft in dem Maasse, in welchem der Schüler und Mitarbeiter seinen Verstand im Gegensatz zu derjenigen Art von Phantasie entwickelte, durch welche sich die leitende Celebrität auszeichnete. Schon 1822 hatte Comte die Umrisse seiner Grundanschauungen festgestellt, welche er später und zwar hauptsächlich während der Zeit von 1830—42 umfassender redigirte. Die sechs Bände seines Cursus der positiven Philosophie (Cours de philosophie positive, 1830—42) bilden sein Hauptwerk und enthalten eine Durchführung des bestimmenden Systemgedankens im Gebiet des strengen Wissens und der geschichtlich gesellschaftlichen Erscheinungen.

Schon sehr früh hatte Comte den Entschluss gefasst, seine Erwerbsthätigkeit gänzlich von der Philosophie zu trennen. Die Thatsache, dass er zunächst hauptsächlich durch mathematischen Privatunterricht seine Existenzmittel gewann, und dass er schliesslich die seit 1832 an der polytechnischen Schule geübten, nicht

uneinträglichen Functionen auf das Spiel setzte, kann als ein Zeugniss für das in ihm vorherrschende Princip nicht missverstanden werden. Er hatte an jener Anstalt nicht eine mit der Philosophie in Beziehung stehende Thätigkeit übernommen, sondern war einfach Repetent der höheren Mathematik und Mechanik sowie später Aufnahmeexaminator gewesen. Seine Verrichtung bedurfte einer jährlichen Erneuerung der Erlaubniss, und er hatte sich zur Uebernahme einer solchen, blos im Interesse des Erwerbs in Frage kommenden Position erst nach schweren Unglücksfällen entschlossen. Als er 1826 vor einer ausgewählten Zuhörerschaft einen Cursus von philosophischen Privatvorträgen eben begonnen hatte, verfiel er plötzlich einer mit Geistesstörung verbundenen Gehirnaffection, und nachdem die Aerzte an seiner Herstellung verzweifelt, die Natur sich aber schliesslich anders entschieden hatte, stürzte sich der im Zustande der Reconvalescenz an seinen Fähigkeiten verzweifelnde Mann in die Seine, wurde jedoch wider seinen Willen gerettet. Die Möglichkeit des „Cursus der positiven Philosophie" hat jedoch sein Urtheil als einen Irrthum erkennen lassen. Allein die Auffassung seiner Lage war subjectiv nur zu begreiflich gewesen. Der Zwischenfall hatte ihm den Kampf um die Existenz schwieriger gemacht, indem er ein Vorurtheil gegen seine Leistungsfähigkeit begründet haben musste. Schon 1828 vermochte der Philosoph die unterbrochenen Vorträge wieder aufzunehmen.

Während der Zeit der Ausarbeitung des erwähnten Cursus befand sich Comte in der verhältnissmässig besten Lage seines äussern Lebens. Er konnte zwar nur diejenige Zeit, über welche Andere zur Erholung verfügen, seinen philosophischen Arbeiten zuwenden. Indessen reichten wenigstens die Mittel, die er sich durch vielfache Lehrthätigkeit erwarb, zur Aufrechthaltung eines Hausstandes aus. Als ihm seine Feinde, also namentlich der übercelebrirte akademische Physiker Arago mit seiner Clique, die Existenzgrundlagen durch Entfernung von der polytechnischen Schule 1844 entzogen hatten, begann auch in seinem Philosophiren bald diejenige Epoche, welche theils aus subjectiven Gefühlsstörungen, theils aus einer Lücke seines Systems erklärlich ist. Diese Umstände, in Verbindung mit seiner äussern Lage, liessen ihn zu manchen Absonderlichkeiten gelangen. Er betrachtete nun seine Philosophie als eine Art Religion und verirrte sich sogar zu Vorstellungen von einem auf Grundlage derselben möglichen

Cultus. Er ignorirte jedoch gewisse rationelle Grundlagen seiner Weltauffassung selbst in den Productionen dieses letzten Lebensabschnitts keineswegs. Es war auch in dem, was er jetzt schrieb, eine Art Consequenz seines früheren Standpunkts nicht zu verkennen. Nur lag diese Consequenz auf der Seite seiner Schwächen. Er wollte dem Gemüth zu seinem Recht verhelfen, und er verfiel unter dem Eindruck einer verspäteten, überaus sublim concipirten Liebe einer solchen Gestaltung des universellen Affects, wie sie mit den natürlichen und ungestörten Gesetzen des Empfindens nicht verträglich ist. Sein Biograph, der Pariser Akademiker Littré, ein in mehreren Richtungen bedeutender und ernstlich freidenkender Gelehrter, sowie Stuart Mill behalten zwar darin Recht, den Cursus der positiven Philosophie als das maassgebende Grundwerk zu betrachten, welches als Leistung und Belehrungsquelle für die Welt die entscheidende Bedeutung habe; indessen verfuhren sie einseitig, indem sie übersahen, dass der Philosoph selbst in seinen Verirrungen noch eine Universalität des Geistes bekundete, die dem philosophischen Standpunkt der genannten Schriftsteller unvergleichlich überlegen ist. Allerdings hat man die Gehirne der Menschen als Werkstätten zu betrachten und in der Werthschätzung von den seltsamen und misslungenen Erzeugnissen praktisch abzusehen, wie dies ja auch Schopenhauer gegenüber von uns schon geschehen ist. Allein das Verhalten Comtes in seiner letzten Periode darf ebensowenig ängstlich verleugnet, als etwa, wie von den Enthusiasten eines Priesterthums dieser Philosophie geschieht, noch besonders verherrlicht werden. Was der Philosoph Fruchtbares geschaffen, wird eine um so bessere Wirkung üben, je weniger man die davon unzertrennlichen und zum Theil wesentlichen Schwächen verhüllt. Wenn sich Comte schliesslich als Haupt einer Secte betrachtete, welche eine neue atheistische Gestaltung der Religion zu vertreten und den Katholicismus zu ersetzen habe, so ist dies im Vergleich mit andern Erscheinungen innerhalb der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts keine auffällige Ungeheuerlichkeit. Auch der Umstand, dass Comte eine von seinen Freunden veranstaltete Subscription guthiess und im letzten Jahrzehnt seines Lebens von derartigen Subventionen existirte, die er bald selbst positiv als eine Contributionseinrichtung leitete, darf nicht überraschen. Er hatte nach Lage der Verhältnisse nur die Wahl, so oder gar nicht zu leben, und ihm ist jener mässige Beistand mit besserem Recht

zu Theil geworden, als z. B. dem verschwenderischen Poeten und Phantasiepolitiker Lamartine die bekannten colossalen Summen. Allerdings hat er, indem er sich diesem Schicksal unterwarf, nicht mehr im Geiste des oben erwähnten Schrittes gehandelt; man vergesse auch nicht, dass er sich unter dem Eindruck eines Affects entschied, welcher ihn eine männliche That nicht mehr im gleichen Licht wie früher, sondern als einen mit seiner Aufgabe unverträglichen Egoismus ansehen liess.

Comte selbst sah seine letzte Phase, die man seit 1845 datiren kann, zwar als eine neue Wendung, aber doch nur als etwas an, worin seine frühesten Conceptionen zur Ausführung gelangt wären. Er berief sich nicht ohne Recht auf seine kleine Schrift von 1822, die schon sechs Jahre vor dem Cursus unter dem Titel eines Systems der positiven Politik, aber vereinigt mit Arbeiten St Simons, zu einer weiteren Publicität gelangt war. Nun trägt die noch zu Ende geführte und das zweite Hauptwerk vorstellende, 1851—54 erschienene vierbändige Schrift nicht nur ebenfalls den Titel eines Système de politique positive, sondern kann auch in wesentlichen Beziehungen wirklich als eine Ausführung derjenigen Schwächen angesehen werden, die in den ungefähr drei Jahrzehnte älteren Conceptionen für den feineren Beurtheiler deutlich genug sichtbar sind. Für diejenigen, welche die für die objective Wirksamkeit gleichgültigen Productionen Comtes vom Standpunkt der individuellen oder collectiven Psychologie als einen bedeutenden Belag der sentimentalen und sogar etwas mystisch gearteten Zersetzung des Verstandes studiren wollen, sei bemerkt, dass sie in dem genannten Werk auch die andern kleineren Schriften und so ziemlich Alles abgedruckt finden, was aus früherer und späterer Zeit noch neben dem Cursus philosophisch in Frage kommen kann. Namentlich enthält der vierte Band der positiven Politik als Anhang einen völlig abgesonderten Theil, der die früheste Gruppe von veröffentlichten Arbeiten und Aufsätzen, die dem Cursus vorangingen, ohne Abänderungen wiedergiebt. Von der letzten Arbeit, nämlich der Synthèse subjective von 1856, ist nur ein erster Band erschienen, welcher dem Gegenstande nach genau dem ersten Bande des Cursus entspricht, indem er die Mathematik und Mechanik als Grundlage des im Reich der neuen Religion zu ertheilenden Unterrichts formulirt. Der Anspruch dieses Buchs, eine „positive Logik“ vorzustellen, rechtfertigt sich nicht im Entferntesten. Die gehäuften Absonderlichkeiten dieser letzten

und schwächsten Bekundung des Comteschen Systems steigern sich noch durch den Contrast, in welchem sich die Behandlungsart mit dem eminent rationellen Gegenstande und mit den besseren Bestandtheilen des entsprechenden Cursusbandes von 1830 befindet. Auch gehören in der That die angeführten Schriften der Verfallperiode ganz und gar zu derjenigen Gattung, bei welcher von einer allgemeineren, mehr als sectenmässigen Wirksamkeit nicht die Rede sein kann. Wo wir daher ohne Weiteres von einem Comteschen System handeln, meinen wir natürlich die in jenem Cursus vertretenen originaleren Leistungen. Trotzdem ist aber nicht zu verkennen, dass bei allen Schwächen die späteren auf Politik und Gesellschaft in neuer Weise eingehenden Productionen Comtes den berechtigten Grundgedanken eigentlicher Positivität im Gegensatz zu blosser Revolution erst bestimmter bethätigt haben.

3. Die eigenthümlichste Grundanschauung des Comteschen Systems ist seine Vorstellungsart von dem Wesen und der geschichtlichen Bedeutung der Metaphysik. Die letztere ist ihm ein Uebergangsgebilde, welches in den mannichfaltigsten Formen durch die Mischung der ursprünglich nothwendig theologischen Auffassungsart der Dinge mit den kritischen Elementen des erfahrungsmässig besser orientirten Verstandes entstanden ist. Der erste Zustand des menschlichen Geistes ist noch so wenig mit der wahren Natur der Dinge bekannt, dass er in oder hinter ihnen lauter Persönlichkeiten voraussetzt. Die reifere Einsicht führt einen zweiten Zustand herbei, in welchem die Dämonen, oder was sonst im Spiel der Vorgänge phantasiemässig vorgestellt wurde, sich schattenhafter umbilden, zum Theil verschwinden, aber in den wesentlichen Richtungen zu metaphysisch gearteten Mächten werden. Die Metaphysik erhält also auf diese Weise eine so zu sagen kritische Physionomie; aber ihre kritischen Eigenschaften bestehen nach Comtes Vorstellung nur in einer Halbheit. Sie trägt dem Verstande einige, aber eben auch nur einige Rechnung. Sie ist nichts weiter als eine umgestaltete Theologie. Sie setzt ihre Kategorien an die Stelle der Dämonen; aber sie hört nicht auf, Entitäten, d. h. erdichtete Wesenheiten, im Hintergrunde der Erscheinungen vorauszusetzen. Die ganze und vollständige Kritik soll in dem Uebergange zu einem dritten Zustande bestehen, in welchem die als Kindheitsstandpunkt bezeichnete theologische Vorstellungsweise auch in ihrer verfeinerten Gestalt

abgelegt werde. Die Metaphysik, wie Comte sie sich denkt, soll daher gänzlich verschwinden und einer rein „positiven“ Betrachtung der Welt platzmachen. Dies ist seine Idee von den drei Entwicklungsstadien, welche von der Menschheit, den Völkern und den Einzelnen durchlaufen werden. Das Metaphysische ist in seinem Sinne eine Vereinigung von Bestandtheilen, welche auf die Dauer nicht vereinbar bleiben. Es hat einen Bastardcharakter und soll daher auch das am wenigsten Dauernde sein, insofern man sein Regime mit den zwei grossen Epochen vergleicht, zwischen denen es sich als eine doppelseitige und zweideutige Formation einschaltet.

In der Idee, die Comte von dem hat, was er im besondern Sinne des Systems „positiv“ nennt, ist die Wurzel seiner ganzen Anschauungsweise zu suchen. Rein theoretisch soll das positive Verhalten in der Bethätigung der Einsicht bestehen, dass nur die Gesichtspunkte der strengen Wissenschaften und der nach ihrer Methode behandelten Gesellschaftstheorie und Geschichte eine wirkliche Erkenntniss ergeben. Was sich von Dingen und Menschen wissen lasse, soll etwa durch ein halbes Dutzend, theils schon fest begründete, theils noch zu entwickelnde Erkenntnissbereiche repräsentirt sein. Mathematik, Mechanik und Physik, Chemie, Astronomie, Physiologie und endlich Gesellschaftstheorie sollen mit ihren Betrachtungskategorien ein einheitliches und systematisch vorzustellendes System ergeben, dessen Charakter die wesentlichen Grenzlinien aller Erkenntniss bestimmt. Die Verbindung der Phänomene soll nach den erwähnten Wissensgattungen, ohne jede Rücksicht auf die noch metaphysischen Begriffe letzter Ursachen, erforscht werden.

Die Darstellung der Ausgangspunkte und der Methoden der genannten Wissenschaften bildet den Inhalt des „Cursus der positiven Philosophie“. Hiebei ist die Nachweisung der Stufenfolge und Unterordnung der einzelnen Gebiete und Methoden das am meisten Philosophische. Der Gang von dem Allgemeinen zum Besondern ist, verglichen mit den Vorstellungen anderer Philosophen und Wissenschafter, besser, ja aus einigen Gesichtspunkten sogar gut schematisirt. Die Mathematik erhält als formales Werkzeug der Erkenntniss äusserlich die erste Stelle; ihr folgen dann die mechanischen und in einem weiteren Sinne des Worts physikalischen Wissenschaften. Unter dem Namen einer Lehre vom Leben (Biologie) wird etwa dem entsprochen, was uns unter

der engern Bezeichnung Physiologie geläufiger ist. Ueberhaupt wird ganz richtig die Betrachtung des Organischen als eine Erkenntnisssphäre hingestellt, in welcher sich die Gesichtspunkte der früheren Stufen und Auffassungsarten um erhebliche Kategorien bereichern. Den Schluss macht das Gebiet der socialen und politischen Welt oder, wenn man will, des Menschenlebens nach allen Richtungen und namentlich in Rücksicht auf die geschichtliche Entwicklung.

4. Wäre der Comtesche Positivismus nichts weiter, als was wir bisher dargelegt haben, so bestände sein Hauptinhalt merkwürdigerweise in einer Negativität. Die Kritik der eigentlichen Metaphysik, nämlich einer mehr oder minder phantastischen und fictiven Ontologie, wäre sein entscheidender Bestandtheil. Sein anderes Element, welches in der Schematisirung und einheitlichen Verknüpfung eines Theils der im gewöhnlichen Sinne des Worts positiv zu nennenden Wissenschaften besteht, kann nicht den Anspruch machen, etwas in höherem Sinne Philosophisches zu sein. Die Ausführung einer allgemeinen Uebersicht des Wissens, mag sie 6 oder 60 Bände verbrauchen, bereichert den Inhalt unserer Erkenntniss nicht um ein Tüttelchen. Was aber die Form des Zusammenhangs und die methodischen Reflexionen betrifft, so liess sich hierin allerdings etwas leisten. Aus diesem Gesichtspunkt kann also der Umstand, dass der Französische Denker ein halbes Dutzend Wissensgebiete durchgearbeitet hat, in der Hauptsache kaum in Frage kommen. Allerdings unterscheidet sich sein Verfahren von andern ähnlichen Unternehmungen dadurch, dass er die von ihm behandelten Wissenszweige entweder ganz fachmässig studirt oder wenigstens in einigem Detail kennengelernt hatte. Sie sind daher von ihm wirklich durchdacht, nicht aber, wie etwa von Hegel und Aehnlichen, durchphantasirt worden. Auch hat er selbst da, wo seine Specialidee von den drei Zuständen und deren Anwendung auf die Geschichte die Hauptrolle spielt, noch immer verhältnissmässige Rücksicht auf die Beschaffenheit des positiven Erfahrungsstoffs genommen und sich in rein willkürlichen Erzeugnissen der fictiven Begriffscombination nicht im Entferntesten auch nur soweit verirrt, wie ein Kant in seiner Naturphilosophie. Seine Verstösse gegen einzelne Theorien der strengen Wissenschaften sind geringfügig, zumal sie sich in der Zeit, welcher seine Ausbildung angehörte, noch im Bereich der allenfalls möglichen Ansichten bewegten. Der Hauptmangel dieser

Art möchte die Verkennung der im Eingange unseres Jahrhunderts bewirkten Fortschritte der Optik gewesen sein. Auch das zu rückhaltlose Eintreten für Gall mag als ein Beispiel solcher Fehlgriffe erwähnt werden.

Den angedeuteten Mängeln stehen überdies erhebliche Vorzüge gegenüber. Comte wusste z. B. die freie Production und den genialen Zug eines Lagrange von der weit niedriger stehenden Art und Weise eines Laplace zu unterscheiden. Auch hat seine Philosophie der Mathematik und Mechanik, welche mit der Einleitung des Systems den ersten Band des Cursus einnimmt, weit mehr Interesse, als was man sonst in dieser Richtung antrifft. Zwar hat er die Schwierigkeiten im Begriff des Unendlichen wesentlich nur im Sinne von Lagrange und auch in dieser Richtung nicht einmal mit voller Entschiedenheit bearbeitet. Indessen sind, hievon abgesehen, die allgemeinen Rechenschaftsablegungen über die Verfassung der Mathematik und der Mechanik von einigem Nutzen. Auf diesem Gebiet war er berufsmässiger Fachmann und daher im Stande, seine Reflexionen sehr positiv zu gestalten, wie dies gelegentlich in meiner Geschichte der Principien der Mechanik bemerklich gemacht ist. Man denke sich nun, dass für die übrigen Gebiete etwas annähernd Aehnliches von ihm versucht worden ist, so wird man den formalen Werth dieser Bemühungen weder zu hoch noch zu gering anschlagen. Man wird in ihnen aber nicht den Grund seiner philosophischen Position zu suchen haben. Für seine Rangstellung in der Geschichte der Philosophie werden vielmehr zwei in ihrer besondern Ausführung ihm eigenthümliche Grundanschauungen maassgebend bleiben, von denen wir die eine zum Theil gekennzeichnet haben, und von denen die andere auch als eine geschichtsphilosophische Anwendung der jenen beiden Gedanken gemeinsamen Fundamentalidee betrachtet werden kann.

5. Im rein Theoretischen besteht, wie wir gesehen haben, die „Positivität“ Comtes in einer Hinwendung zu den positiven Wissenschaften, die er, um einen einseitigen Ausdruck zu brauchen, an die Stelle der Philosophie gesetzt wissen will. Die Zusammenfassung des allgemeinen Inhalts der speciellen Wissenschaften in einer besondern Schrift ergiebt, wie erläutert, noch keine Philosophie. In der That ist aber auch das Verhalten des Französischen Denkers unwillkürlich über den angegebenen Rahmen hinausgegangen, und grade hiedurch hat er erst seine im

höheren Sinne philosophische Capacität bekundet. Seine Idee von der Entwicklung der drei Zustände in der Denkweise und in den geschichtlichen Organisationen von Staat und Gesellschaft ist ein Gedanke, der sich völlig absondern und als etwas Neues neben und ausser dem übrigen positiven Wissen sichtbar machen lässt. Es ist daher nicht unrichtig, wenn seine Anhänger, wie z. B. der schon erwähnte Herr Littré (in der Schrift Auguste Comte et la philosophie positive, Paris 1863) das unbestreitbar Eigne und Auszeichnende des neuen Systems in der von ihm vertretenen geschichtsphilosophischen Vorstellungsart suchen. Die letztere erhält nämlich ihre volle Bedeutung erst durch ihre von Comte als wesentlich betrachtete Beziehung zu den innern Geisteszuständen und zu den Wirkungen der strengen Wissenschaft. Wer hiebei abwägen will, was der eignen Gedankenconstruction Comtes und was seinem Lehrer St. Simon zuzutheilen sei, wird in meiner Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus die Ergebnisse eingehenderer Untersuchungen dargelegt finden. In erheblichen Beziehungen sind die St. Simonschen Formulirungen nicht blos der Zeit, sondern auch dem Range nach allerdings ursprünglicher zu nennen, als die schematisch mehr ausgebildeten und hiedurch formal geschärften Unterscheidungen des Comteschen Systems. Dem letzteren verbleibt jedoch unter allen Umständen die bestimmtere Auffassung der Metaphysik nebst den zugehörigen Consequenzen als eine unbestreitbare Eigenthümlichkeit, deren Geltendmachung im engeren Gebiet der eigentlichen Philosophie und in strengeren wissenschaftlichen Formen denn doch auch für die politischen Parallelen als besonderes Verdienst erachtet werden kann.

Die geschichtliche Entwicklung der Staats- und Gesellschaftsformen macht nach unserm Philosophen den theologischen und den metaphysischen Zustand durch, um schliesslich in eine positive Verfassung auszulaufen. Die theologische Anschauungsweise ist derjenige geistige Typus, welcher geschichtlich zu einer im weiteren Sinne des Worts als monarchisch und militairisch bezeichneten Regierungsweise gehören soll. Charakteristischer ist die zweite Parallele zwischen der metaphysischen Auffassungsart und dem constitutionellen Regime. Das letztere gilt unserm Denker als eine Uebergangsformation von verhältnissmässig kurzer Dauer. Es soll die Kritik und Auflösung der älteren, aber reinen und in sich viel dauerbareren Form repräsentiren. Es wird nicht

unrichtig als ein Compromissgebilde aufgefasst, welches auf der Scheinvereinigung von Principien, Thatsachen und Mächten beruhe, die miteinander in keiner völlig festen Gestalt vereinbar sind. Der Philosoph hatte seinen Cursus unter dem Julikönigthum geschrieben. Man begreift daher die Sicherheit, mit welcher er die politischen Zwittergebilde in grossen Zügen zu kennzeichnen verstand. Er hegte überdies eine social positive Anschauungsweise, und so dürfen wir nicht überrascht sein, dass er die constitutionellen Doctrinen mit ihren mannichfaltigen Fictionen als ein Stück politischer Metaphysik verurtheilte. Er sah in diesen widerspruchsvollen Lehren eben nur die Mischung einer ursprünglichen Vorstellungsart mit den Halbheiten partieller Kritik. Hiezu kam, dass er von den Vorurtheilen der einseitigen Nationalökonomie, schon vermöge seines Ausgangspunkts von St. Simon, freigeblieben war. Er verachtete die Englische Volkswirthschaftslehre nicht minder als die von den Britischen Zuständen entlehnte constitutionelle Politik. Indessen kann man ihm in dieser Beziehung nichts weiter zugestehen, als dass er eine bisweilen zutreffende Analyse der Englischen Entwicklungen vorgenommen und im Allgemeinen eine Kritik der constitutionellen Gewohnheiten versucht habe. Namentlich dürften seine Einwendungen gegen die theoretische Verherrlichung der Rolle einer parlamentarischen Opposition zu beachten sein. Erhebt man sich jedoch über diese Specialitäten der Durchgangsphase zu einer allgemeinen Geschichtsbetrachtung, so muss man bedauern, dass die Kennzeichnungen des positiven und letzten Organisationstypus in den Nebeln ganz abstracter, gestalt- und inhaltloser Schemen verblieben sind. Wären sie schärfer in das Auge gefasst worden, so wäre der auf die Zukunft des gesellschaftlichen Daseins bezügliche Theil der positiven Philosophie sicherlich einer Selbstkritik fähig geworden, durch welche sich die Schatten als solche verrathen hätten. So aber müssen wir uns darauf beschränken, anzudeuten, dass in dieser Richtung bei Comte fast nichts Erhebliches oder Befriedigendes anzutreffen sei. Nur wer den betreffenden Theil des „Cursus“ mit seinen zurückhaltenden, sehr allgemeinen Schematisirungen etwa durch unausgesprochene, aber bestimmtere Vorstellungen zu ergänzen im Stande ist, wird in demselben bereits das Wesentliche von Ideen erkennen, die in dem allerletzten Stadium des Comteschen Philosophirens nach der Seite der religiösen Organisationen eine fast mehr als verständliche Physiono-

mie annahmen. Wie man aber auch über das dargelegte Entwicklungsgesetz denken möge, man wird in seinen Anwendungen wenigstens diejenige Vorstellung bewährt finden, welche im Allgemeinen die Zusammengehörigkeit einer Denkweise und eines politischen Zustandes als Nothwendigkeit und als geschichtliche Thatsache voraussetzt. Es kann also fast ganz davon abgesehen werden, ob die besondern Vorstellungen von einem solchen Zusammenhang zutreffen. Man kann sogar die Hauptparallelen verwerfen und wird dennoch eingestehen müssen, dass ein inniger Zusammenhang zwischen der Art besteht, wie ein Volk die Dinge auffasst, und der Methode, nach der es ganz oder in einzelnen Schichten politisch oder gesellschaftlich beherrscht werden kann.

6. Ungeachtet der eben angedeuteten Mängel hat die Idee des positiven Verhaltens in Rücksicht auf die praktischen Organisationen einen Bestandtheil, der sich leichter erklären lässt, als das theoretische Gegenstück. Dieses wahre Element besteht in der gegenwärtig schon sehr verbreiteten und unabhängig von irgend einer Philosophie geläufigen Voraussetzung, dass die blossen Zersetzungen alter Zustände kein selbständiger Zweck sein können, sondern den wirklich organisirenden Mächten weichen werden. In dieser Beziehung gehörte also Comte zu denen, welche die Zerstörung als solche nicht zum Gegenstand ihrer Bestrebungen zu machen vermochten. Er empfand lebhaft die Beschränktheit, welche in den wirthschaftlichen und politischen Theorien lag, die über den negativen und revolutionären Fortschritt hinaus keiner weiteren Conceptionen fähig sind. Hat er nun auch auf dem neuen Standpunkt im Einzelnen nichts Haltbares verzeichnet, so ist doch schon die Gewinnung und Vertretung desselben innerhalb der Philosophie von Werth gewesen.

Vergleichen wir die zwei Gestaltungen, welche der Begriff des Positiven nach der theoretischen und der praktischen Seite hin angenommen hat, miteinander und zwar in Rücksicht auf das ganze System, so finden wir, dass in beiden etwas einer anderweiten Bestimmung höchst Bedürftiges anerkannt werden müsse. Hieraus folgt alsdann, dass die Idee des „Positivismus“ selbst es ist, die neben den Vorzügen auch die schwächsten Punkte der Comteschen Philosophie einschliesst. Erstens lässt das System ein Bereich bestehen, in welchem es keine Bethätigungen des Verstandes anerkennt. Es ist daher wehrlos gegen diejenigen metaphysischen Zumuthungen, welche sich grade in jener Lücke

festzusetzen pflegen. Es besitzt keine Begriffskritik oder, mit andern Worten, es fehlt ihm so zu sagen diejenige Metaphysik, mit welcher man den metaphysischen Superstitionen selbst gewachsen bleibt. Sein eignes Schicksal in der Person seines Urhebers hat dies bestätigt. Der universelle Affect und das „Herz" haben jene Lücke ausgefüllt, auf deren Beherrschung der wissenschaftliche Verstand verzichtet hatte. Es war also hiemit recht deutlich geworden, dass die Comtesche Philosophie den Verstandesgebrauch letzter Instanz niemals gekannt hatte. Während sie sich der Annahme hingab, eine feste Position durch die blosse Abweisung der metaphysischen Superstition erobert zu haben, hatte sie der letzteren in der That nur den Rücken gekehrt. Sie hatte keine Mittel ausfindig gemacht, über die Fictionen endgültig zu triumphiren.

Dieser Cardinalmangel hat zur Folge gehabt, dass Comte schliesslich durch sein eignes Beispiel eine Illustration sehr bedenklicher Art hat liefern müssen. Er gelangte in seiner letzten Periode zu einer Conceptionsart, welche in die Weltkörper ein gewisses Leben hineinphantasirte, das sie zum Gegenstand einer affectiven Vorstellung geeignet machen sollte. Dieser Irrthum des universellen Affects ist das Bezeichnendste seiner letzten Periode. Wie entschieden er sich jedoch auch in dieser äussersten Phase noch in den Grenzen seiner früheren Gedanken zu halten versucht habe, beweist die Thatsache, dass er zwar in seine Ideen von einem neuen Cultus eine Art von Gebet aufnahm, welches aber nur der Ausdruck eines Wunsches und übrigens objectiv ohne Wirkung sein sollte. Er liess also die Naturgesetzmässigkeit, wie er sie sich früher vorgestellt hatte, auch in diesem letzten Stadium unangetastet. Dagegen ist es höchst bezeichnend, dass seine positive sogenannte Politik in seiner neuen Religion verschwimmt, und dass diese Ueberordnung einer nicht etwa blos geistigen, sondern geistlichen Gewalt bereits in seinen 1826 im „Producteur" veröffentlichten „Betrachtungen über die spirituelle Gewalt" wahrzunehmen ist. Angesichts dieser Richtung darf man sich auch nicht wundern, dass sich bei Comte mit einem gewissermaassen republikanischen und socialitären, aber praktisch sehr unbestimmten Schema äusserst bedenkliche Rückläufigkeiten verbanden. Hieher gehört besonders die Bekämpfung der Gedanken des 18. Jahrhunderts über Volkssouverainetät, und ausserdem sind hieher auch alle Anwandlungen des früheren und des spä-

teren Lebensalters zu rechnen, in denen die übrigens berechtigte Kritik des liberalen Scheins, des halben Fortschritts und der blossen Revolution sogar selbst ein wenig restaurativ ausartete. Die Gefahren einer solchen rückfälligen Verhaltungsart, vermöge deren sich das radical Neue mit dem verstandesmässig längst Ueberwundenen und Verurtheilten in zweideutiger Unklarheit berührt, lassen sich an der Comteschen Positivität vortrefflich studiren, obwohl sie überhaupt allen positiven Tendenzen drohen, die in ihrer Entgegensetzung gegen das blos Verneinende und Zerstörende die Klippen zeitwidriger Sympathien nur schwer und häufig genug gar nicht zu vermeiden wissen.

7. Etwas von den eben angedeuteten Schwächen verräth sich wenigstens als Keim auch schon in den Anschauungen des durch Rationalität ausgezeichneten Hauptwerks. Der „Cursus der positiven Philosophie“ hat aber trotzdem einen völlig ungetrübten Vorzug, bei dem man höchstens die damit verbundene Einseitigkeit bedauern könnte. Es ist dies die „objective Methode“, die als Gegengewicht gegen die subjectivistische und psychologisirende Beschränktheit anderer neuerer Philosophien einen erheblichen Werth in Anspruch nehmen kann. Sie besteht darin, den Ausgangspunkt vom Gegenstande zu nehmen und das Innere des Subjects zunächst ausser Betrachtung zu lassen. Die Comtesche Philosophie hat in ihrer maassgebenden Gestalt keine besondere und eigentliche Psychologie. Diese Thatsache ist eine Folge jener ursprünglichen Richtung der Methode, welche den Schwerpunkt in die objektive Untersuchung verlegte und von der sich Comte selbst erst in seiner Verfallperiode mit seiner „subjectiven Synthese“ im verkehrten Sinne entfernte.

Auch die Ausdrucksweise ist in dem Hauptwerk von befriedigender Bestimmtheit und ohne Unklarheiten, die in den sprachlichen Wendungen ihren Grund hätten. Ist sie auch bisweilen zu breit und zu voll von abstracten Formen sowie von Wiederholungen selbstverständlicher Beiwörter, die den Stil etwas schleppend machen, so wird sie doch denjenigen Leser, der aus dem Comteschen Werk sich noch erst philosophisch zu bilden hat, wenigstens durch eine gewisse logische Genauigkeit und Schärfe entschädigen. Thatsächlich sind die Erfolge der wissenschaftlichen Seite der „positiven Philosophie“ bereits ganz erheblich. Zuerst fand sie in England Beifall und Beistand; auch von Stuart Mill wurde sie benutzt und äusserlich gefördert. Im eignen Ursprungs-

lande ist sie erst später mehr zur Anerkennung gelangt. Seit dem Anfang der sechziger Jahre konnte die Schule der Positivisten dort nicht mehr ignorirt werden. Ausser in England, wo auch Buckle aus den Comteschen Ideen viele Anregungen entnahm und man die Schriften des Französischen Denkers mehrfach bearbeitete, hat man auch im Bereich der Amerikanischen Literatur den Positivismus zu würdigen verstanden. So hat namentlich Carey in seiner Socialwissenschaft manche allgemein philosophische Anschauungen unmittelbar von ihm entlehnt, obwohl übrigens der Amerikanische Nationalökonom und Kritiker der älteren politischen Oekonomie grade in der Vorstellungsart der Völkerentwicklung und in der Weltansicht auf einem ganz andern Boden steht. In Italien und Russland hat sich der Comtesche Cursus ebenfalls Bahn gebrochen; überhaupt hat Comte ausserhalb Deutschlands mindestens ein ähnliches Maass von Einwirkung geübt, wie innerhalb Deutschlands Schopenhauer, so unvergleichbar auch übrigens beide Persönlichkeiten und Bestrebungen miteinander sein mögen. Trotz der sechs starken Bände ist der Comtesche Cursus nach dem Tode seines Verfassers bereits zu mehreren neuen Auflagen gelangt, was ohne eine, noch durch die Französische Sprache begünstigte Weltverbreitung sicherlich nicht geschehen sein würde. Die rein wissenschaftliche Richtung des Comteschen Geistes hat ferner sogar eine eigne Darstellung der gesammten Geschichte der Philosophie wenigstens insofern aufzuweisen, als sich der Autor derselben, Herr G. Lewes, selbst als Anhänger Comtes bezeichnet und in der That auch den Versuch gemacht hat, sein Gebiet antitheologisch zu construiren. Wenn sich nun auch unwillkürlich der fragliche Englische, in Deutschland durch sein Leben Goethes bekannte Autor vielfach im alten, namentlich durch Aristotelische Sympathien und oft durch die Abhängigkeit von oberflächlichen Erscheinungen der neusten Deutschen Literatur getrübten Element der Geschichtscharakteristik gehalten hat, und wenn er überdies auch nicht einmal im Stande gewesen ist, in die feineren dialektischen Fragen und Wendungen mit hinreichendem Verständniss einzugehen, so ist trotzdem seine Arbeit vor den gewöhnlichen professoralen Erzeugnissen als etwas verhältnissmässig Modernes und für das Publicum Geniessbares ausgezeichnet gewesen. In einer andern Richtung hat die encyklopädisch geartete Tendenz der Comteschen Auffassung der Philosophie zu einer Theorie der Biographie des

Gelehrten- und Künstlerthums durch Herrn Weschniakof geführt, und diese Biographik des Moskauer Autors mit ihren originalen Grundlinien zu einer systematischen Classification der Typen literarischer Persönlichkeiten durfte in unserm Zusammenhang um so weniger übergangen werden, als ja jede positiv geartete Behandlung der Wissenschaften und ihrer Geschichte von der Durchdringung des biographischen Elements sehr viel zu erwarten haben wird.

Comte ist derjenige Philosoph, welcher der exacten und naturwissenschaftlichen Denkweise am meisten entsprochen hat, und hieraus begreift sich auch, wie z. B. ein Anatom und Physiolog wie Ch. Robin vom Positivismus auszugehen vermocht hat. Auch wer die Mängel der Grundanschauungen des Systems begreift, wird dennoch einräumen müssen, dass es mit einem hohen Grade von ursprünglicher Gedankenkraft eine Gesinnung und Position verbunden hat, die es über die unselbständigen Restaurationserscheinungen der gleichzeitigen Philosophie hinaushob. In Rücksicht auf die Gesellschaftspolitik hat sich allerdings der Comtismus grade in Frankreich den neuen gewaltigen Ereignissen und Fragestellungen gegenüber bereits überlebt, und die Sociologie Comtes sammt ihren Englisch verdorbenen Sprösslingen ist von vornherein unzulänglich gewesen. Dagegen wird die Kritik der Metaphysik nebst dem zugehörigen Stück politischer Geschichtsphilosophie mindestens als eine in der Richtung der Wahrheit fortwirkende und sich mit weitertragenden Einsichten begegnende Errungenschaft zu betrachten sein.

8. Man hat wohl neben dem Französischen auch einen Englischen Positivismus, jedoch nur fälschlich in Frage gebracht; denn Stuart Mill (1806—73) aus London ist wesentlich eklektischer Zusammenarbeiter von allerlei überliefertem Stoff und in dieser nur auf Compilationen höherer Art hinauslaufenden Verrichtung demgemäss mit einer sehr geringen Gestaltungsvirtuosität ausgestattet gewesen. In der von ihm hinterlassenen Selbstbiographie hat es er sogar ausgesprochen, dass seine natürlichen Fähigkeiten und Charaktereigenschaften eher unter als über dem Durchschnitt belegen gewesen wären. Er dankte der väterlichen Anleitung zu einem, die öffentlichen Schulen umgehenden Selbstlernen, also einer Art von Familien-Autodidaktenthum denjenigen Grad von Selbständigkeit, durch welchen seine „Rationative und inductive Logik“ (zuerst 1843) vor den zeitgenössischen sonstigen

Lehrbüchern hervorragte und auch, in Ermangelung von etwas Besserem in dem Gebiet dieser rückständigen und längst träge versumpften Disciplin, bisher als ein verhältnissmässiges Verdienst gelten konnte. Eine gewisse mittlere Haltung, die weder für die volle Strenge der Empirie noch für tiefere Speculationen eine entschiedene Neigung bekundet, und der die schärfere Kritik, welche noch ein Hume geübt hatte, nicht im Entferntesten beiwohnt, bestimmte den vorherrschenden Charakter des Millschen Logisirens. Man kann von ihm gar nicht sagen, dass es einen bestimmten Standpunkt, etwa eine Art Positivismus vertreten habe; denn Mill kann durchaus nicht als Systematiker betrachtet werden. Ihn mit Comte auf gleicher Linie nennen, hiesse soviel, als einen verdienstlichen Lehrbuchverfasser mit einem schöpferischen Denker verwechseln. Er ist nicht einmal im Stande gewesen, ein ernstlicher Vertreter der rationelleren Periode des Comteschen Denkens zu werden. Zwar hat er dem Französischen Philosophen, dessen Hauptideen schon ein Dutzend Jahre vor der Millschen Logik veröffentlicht waren, sehr viel entlehnt; aber er hat niemals Sinn für die durchgreifende Consequenz der Comteschen Anschauungen bekundet.

Eine Schematisirung des inductiven Erkenntnissvorganges in wenigen Hauptfiguren ist von Mill in der That vorgegeben worden. Indessen sind seine vier Schemata weder an sich natürlich und einfach, noch geeignet, auch nur eine annähernde Vorstellung von den Gesetzen der Gewinnung erfahrungsmässiger Erkenntniss zu geben. In ihnen ist an Wesentlichem nichts weiter enthalten, als eine sehr künstliche Variation des einfachen Baconschen Gedankens von der Uebereinstimmung der für oder gegen eine Vorstellung in Frage kommenden Fälle oder Instanzen, und sie sind in der Hauptsache nichtssagend. Die Verbindungen der Phänomene finden sich daher nur nach sehr unerheblichen Merkmalen analysirt, zumal der Begriff der Causalität bei Mill die ganze Unbestimmtheit einschliesst, die ihm seit der Humeschen Kritik anhaftet. Ausserdem fehlt es bei unserm vermeintlichen Forschungstheoretiker an einer Einsicht in die Unmöglichkeit, einen grossen Theil der ursächlichen Beziehungen ohne quantitative Grundlagen festzustellen. In dieser Beziehung verleugnet grade er jenen traditionellen Mangel, der seit Bacon bei den specifisch Englischen Philosophen die Hauptschranke gebildet hat, am allerwenigsten. Doch ist hier nicht

der Ort, in eine Kritik einzugehen, die solche positive Erweiterungen der Logik voraussetzt, welche über das bereits geschichtlich in Frage Kommende hinausgreifen.

Wichtiger als der eben besprochene Schematisirungsversuch ist eine grade bei Mill in sehr charakteristischer Weise auftretende Einseitigkeit in der Vorstellung von der Behandlungsart der verschiedenen Wissenschaften. Der Philosoph erklärt sich bezüglich der mit Sitte, Staat und Gesellschaft zusammenhängenden Erkenntnisszweige für die ausschliessliche Anwendung einer subjectivistischen, also blos psychologisirenden Methode. Er will nichts von einer äussern Ermittlung der ursächlichen Beziehungen wissen und geht von vornherein davon aus, dass in jenen Gebieten nur die individuelle Beobachtung der innern Antriebe die Erklärungsgründe und mit ihnen die Gesetze der Erscheinungen liefern könne. Was sein psychologischer Standpunkt für ein Wissensgebiet zu bedeuten habe, auf welchem die sachliche Methode am unentbehrlichsten ist, hat er selbst in seiner Bearbeitung der Nationalökonomie bewiesen. In dem betreffenden Werk, welches noch unter der Logik steht und in meiner Geschichte der Nationalökonomie gekennzeichnet ist, contrastirte sein Verfahren und seine wissenschaftliche Haltung sichtlich mit den Anforderungen des Gegenstandes. Mill war als Nationalökonom eben nur Schüler Ricardos und Vertreter der zugehörigen Malthusschen Anschauungsweise. In seinen philosophischen Ansichten sachlicher Art, die sich in seine Logik und in sonstige Schriften eingestreut finden, ist er aber nie über die schwankende Haltung eines an der radicalen Grenze unsicher tastenden Liberalismus und skeptisch unterhöhlten Verstandes hinausgekommen. Was seine philosophische Gesinnung anbetrifft, so hat er den Rath seines Vaters, in religiösen Angelegenheiten zwar verneinende Ansichten privatim zu hegen, aber nicht unverhohlen auszusprechen, sein Leben hindurch befolgt und einige ungenirtere Wahrheit dem Publicum nur durch seine hinterlassene Selbstbiographie kundgethan. Mit Comte ist er also auch im Punkte der Gesinnung nicht im Entferntesten zu vergleichen, und bezüglich der Fähigkeiten ist es eben nur nöthig gewesen, hier auf ihn hinzuweisen, um eine ältere Vertretung des wissenschaftlich feineren Geistes, die wirklich einem Comte angereiht werden kann, in um so vollerem Lichte zeigen zu können.

9. Wie die einem Mill gänzlich abgehenden Analogien der

mathematischen Denkweise zur Zeit Comtes mehrfach einen mächtigen Hebel zur exacteren Gestaltung der philosophischen Gedanken bildeten, lässt sich aus der kleinen nachgelassenen Arbeit von Sophie Germain über den Zustand der Wissenschaften entnehmen. Die Verfasserin, deren Leben (1776—1831) die Erfahrungen der grossen Revolution und die Anregungen der glänzenden Gestaltung der Mathematik einschloss, hatte vom 13. Jahre an autodidaktisch Mathematik getrieben und war schliesslich im reiferen Alter dazu gelangt, die Anwendung der höheren Analysis auf ein specielles Problem der Physik dort durchzuführen, wo ein Lagrange zunächst fast unüberwindliche Schwierigkeiten in Aussicht gestellt hatte. Eine gewisse Constatirung ihrer mathematischen Leistungen durch die Ertheilung eines grossen Preises seitens der Pariser Akademie wäre gar nicht zu erwähnen, wenn es sich nicht um einen weiblichen Mathematiker handelte. In ihrer mathematischen Capacität kann sie mit Comte insofern nicht verglichen werden, als der Letztere an der Förderung der Mathematik durch Lösung neuer Probleme nicht theilgenommen hat. In der Beurkundung ihrer philosophischen Fähigkeiten hat sie aber gezeigt, wie es möglich ist, in einer Composition von geringem Umfang, nämlich in einer Abhandlung von noch nicht 100 Seiten, in erheblichen Richtungen mehr Gedankengehalt sichtbar zu machen und eine consequentere systematische Grundanschauung darzulegen, als man aus einem gewissen Gesichtspunkt in bändereichen Cursen antrifft. Was man in ihren Papieren vorgefunden und unter dem Titel Considérations générales sur l'état des sciences et des lettres aux différentes époques de leur culture (Paris 1833) herausgegeben hat, schliesst in dem angegebenen bescheidenen Raume nichts Geringeres ein, als ein logisch ästhetisches Programm für die Grundformen der zukünftigen exacteren Gestaltung aller Wissenschaft sowie auch der literarischen und künstlerischen Thätigkeit. Mit Recht wendete sie sich gegen die unhaltbare Grundvoraussetzung des Kantischen Systems, wonach die Logik keine absolute Bedeutung haben und der Typus des Wissens, der in unserm Denken durch Vermittlung der mathematischen Vorstellungsform vertreten ist, nicht für alles Sein überhaupt und an sich, sondern nur für die sogenannten Erscheinungen gelten soll. Für ihre äusserst einheitliche Conception gab es nur ein einziges, für Phantasie und Verstandesbethätigung gemeinsames Grundprincip, nämlich das

der Ordnung und des richtigen Verhältnisses oder, wie man erläuternd sagen könnte, der Gesetzmässigkeit und Harmonie. Im Sinne dieses Princips umfasste sie mit den Analogien der mathematisch mechanischen Anschauungsweise die physische und die moralische Welt. Die dem Willensentschluss vorangehenden Ueberlegungen waren ihr mit Recht nichts weiter als ein höheres Gegenbild mechanischer Schwankungen, deren Spiel einer endgültigen Bewegung oder der Ruhe vorangeht. Auch in dem dritten Gebiet, für welches das Grundprincip erst recht eigentlich maassgebend sein musste, nämlich in der ästhetischen Sphäre, entwickelte sie die Consequenzen einer zarten Auffassung der feinen und zwar nicht blos formalen Beziehungen, welche zwischen dem künstlerischen und dem streng wissenschaftlichen Verhalten bestehen. Ihre tief wurzelnde Anschauung trug sie über die einseitige Anerkennung des blos Exacten hinaus und liess sie eine Epoche voraussagen, in welcher der alte künstlerische Drang der Menschheit zur Gestaltung der Welt- und Lebensvorstellungen wieder in seine Rechte treten und, nach Abstreifung der durch die religiösen und metaphysischen Systeme vertretenen Irrthümer, das strenge Wirklichkeitsbild der Dinge zum Gegenstand haben werde. Diese sehr natürliche Vorwegnahme eines höheren Standpunkts der Philosophie ist bei ihr nur eine Consequenz der Grundeinsicht, dass Phantasie und Raisonnement eine Einheit bilden, und dass die Verstandesgründe erst nach der imaginatorischen Conception sichtbar werden. So sah sie denn die Bildung der alten Systeme der geistigen Auffassung von Welt und Leben sowie die metaphysischen Constructionen als Bethätigungen eines Gestaltungstriebes an, der mit unzulänglichem Material arbeitend die Lücken mit Irrthümern ausgefüllt, aber doch den Zug zu einem Abschluss und einer irgendwie selbstgenugsamen Einheit nicht verleugnet habe. Das positive und strenge Wissen soll nun in den Stand setzen, das, was bisher Welt- und Lebensdichtung heissen musste, in Welt- und Lebenswahrheit zu verwandeln, ohne die blühenden Reize zu opfern, die den ersten Völkerphantasien eigen waren. Im Gegentheil sollen sich die wahren lebendigen Reize erst mit der durch das strenge Wissen enthüllten, nackten Naturwirklichkeit darstellen. Die Wissenschaft soll sich in höherem Grade künstlerisch und die Kunst wissenschaftlicher gestalten; ein gemeinsames Band soll die Forschung und Dichtung verbinden, und die Erkenntniss.

dass in der vollen Wirklichkeit das, was als ausschweifende Störung erscheint, nach einer verhältnissmässig geringen Zeit immer wieder einer übergeordneten und mächtigeren Regelmässigkeit platzmache, soll auch dem moralischen und ästhetischen Bedürfniss als eine Erfüllung seiner Ansprüche und Voraussetzungen gelten.

Man sieht aus dem Gesagten, dass die Art von Positivität, welche man ohne die Nennung des Worts bei Sophie Germain antrifft, wesentliche Grundzüge von dem umfasst, was sich später bei Comte an verschiedene Perioden und Standpunkte vertheilte und schliesslich zu Seltsamkeiten führte, die der Tact des weiblichen Genius mühelos vermieden hat. Auch dürfte der Hinblick auf die subtile und feinsinnige Denkerin, deren Name nicht blos, wie anerkannt, in die Geschichte der Mathematik, sondern auch, wie sich durch meine Darlegung zeigt, ernsthaft in die Geschichte der Philosophie gehört, die wichtige Einsicht bestätigen, dass die neue Culturepoche auf eine strenge Positivität hinarbeitet, die frei von den Willkürlichkeiten und Einmischungen mehr oder minder beengter Privatsysteme den Begriff der entschleierten Wirklichkeit im Auge behält und an die Stelle der Völkerphantasien oder der metaphysischen Dichtungen die volle und ganze Wahrheit des exacten Wissens und eine durch dieses Wissen sowohl gereinigte als befruchtete Moral und Kunst setzen wird.

Viertes Capitel.

Gegenwärtiger Zustand der Philosophie.

1. Die Philosophie ist in ihrer antiken und ebenso auch in ihrer modernen Gestalt in ihrem bessern Theil eine Selbstbefreiung von ererbtem Priester- und Volkswahn, verbunden mit einigen Ansätzen zu wirklicher Wissenschaft von leitenden Begriffen der Weltauffassung und von Grundsätzen des sittlichen Verhaltens. Indem sie aber mit dem angestammten Irrthum oder Truge aufzuräumen suchte, befand sie sich selbst noch stets innerhalb irgend welcher, wenn auch verfeinerter Wahngebilde und setzte auf diese Weise, wenn auch nicht immer absichtlich oder

mit ganzem Bewusstsein, die alten Täuschungen durch raffinirte Gestaltungen eines metaphysischen Aberglaubens fort. Wo sie sich aber mit sachlicher Wissenschaft des äusseren Daseins, also mit dem Walten der Natur berührte, hat sie durch die ganze Geschichte bis auf den heutigen Tag stets das Unglück gehabt, überwiegend und in der Hauptsache nur Hohlheiten oder gar Thorheiten vorzubringen und dasjenige strenge Wissen, welches auf sicherer Grundlage ihr voranleuchtete, meist nur zu beschatten und nur äusserst selten einmal ausnahmsweise mit einem eignen Strahl heller zu machen. Nach dieser letzteren, im engern Sinne des Worts naturphilosophischen Seite ist sie durch die ganze Geschichte hindurch ein blosses Streben und zwar wesentlich in allen metaphysischen Hauptversuchen ein verkehrtes und vergebliches Unterfangen gewesen. Das nebensächliche Gute, welches auch hiebei nicht fehlen konnte, hat mehr in der Richtung der so zu sagen materialistischen Vorstellungsarten gelegen und hier und da einige nützliche Begriffe, aber doch immer nur solche von wissenschaftlich zweiter Ordnung betroffen. Dagegen lassen sich nun aber auch sehr namhafte und sogar neuere Beispiele anführen, dass die reine Wissenschaft als solche für Vertreter philosophischer Systeme keinen Reiz gehabt hat. Spinoza hatte sich weit weniger als Hobbes und, man kann fast sagen, so gut wie gar nicht um das Naturwissen seiner Zeit im Interesse philosophischer Consequenzen gekümmert, und Kant, welcher das heute modische Aushängeschild der Professorenphilosophie ist, hat durch seine halbskeptische Wendung und durch sein ganzes sogenanntes kritisches Verhalten, übrigens aber auch im Detail für den positiven Kenner der Sache genugsam dargethan, dass ihm ein Naturwissen letzter Instanz herzlich gleichgültig geblieben, und dass er eben nur in einer Uebergangsphase seiner Entwicklung in die Anziehungssphäre des Besseren gerathen war. In der Weltauffassung war er mit seinen mystischen „Dingen an sich“ übernatürlich und in der Moral mit seinen, ebenfalls aus mystischen Wurzeln spriessenden, aus der Religionsüberlieferung erklärlichen Widersinnlichkeiten schliesslich in der Hauptsache doch durchaus widernatürlich. Bedenkt man nun, dass Spinoza und Kant Gährungsstoffe für das neuste philosophische Treiben gewesen sind, so kann die Mischung der Ueber- und Widernatürlichkeit mit einem guten Maass von Gleichgültigkeit gegen die Souverainetät des sachlich feststehenden Wissens heute nicht Wunder nehmen.

Hiezu kommt, dass im neunzehnten Jahrhundert die restaurative Romantik der äussern Zustände und zugehörigen Geistesströmungen nach Seite des Verrotteten hin ganz besondere Zersetzungs- und Fäulnisserscheinungen mit sich gebracht hat.

Wir befinden uns hienach bei einem Punkte der geschichtlichen Entwicklung, wo die Spannung zwischen haltungslosen Resten bisheriger Philosophien und ernsthafter Wirklichkeitsanschauung der Dinge, die durch die bessern Züge positiver Wissenschaft bestimmt wird, eine so grosse geworden ist, dass der Ruf des Namens Philosophie heute ebenso in Frage steht, wie einst derjenige des Namens Sophistik. Mag aber immerhin der gute Klang des Ausdrucks Philosophie wiederhergestellt werden und nicht auf die Dauer dem Schicksal des Ausdrucks Sophistik verfallen, so ist es doch gegenwärtig bereits eine Thatsache, dass die entschiedenen Welt- und Lebensanschauungen, die mit Phantastik, Romantik und Trug nach Kräften gebrochen haben, dem, was man gemeiniglich und zwar nicht blos im engern Sinne der Professorenscholastik, sondern auch mit Rücksicht auf die verwandten wildwüchsigen Systeme Philosophie nennt, sich als eine ganz andere Gattung gegenüberstellen und fast schon den Namen Philosophie von sich weisen. Freilich gilt letztere Verachtung der Philosophie kurzweg — ganz offenbar nur der Art, wie die Vertretung der Philosophie in der Gegenwart vom Publicum und von denen, die sich als metaphysische Systemschöpfer ausgegeben haben, verstanden worden ist. Dies ist aber auch das vorherrschende Verständniss und die durchschnittlich maassgebende Auffassung der Sache, und so kann man sich nicht wundern, dass, von Gegnern und Anhängern, beispielsweise der entschiedene Materialismus als etwas angesehen wird, was von der in jenem engern Sinne verstandenen Philosophie und, Angesichts ihres heutigen Zustandes, kurzweg von der Philosophie durch eine strenge Abmarkungslinie geschieden sei. Nach dieser Ueberzeugung, die auch meinem Wirklichkeitssystem einer streng wissenschaftlichen Welt- und Lebensanschauung zu Grunde liegt, lassen sich, sobald wir das Wort Philosophie auch für das bessere Streben noch geltend machen, von der gegenwärtigen, alle Nüancen umfassenden Vertretungsart derselben auf tausend Theile neunhundertneunundneunzig als einer Werthschätzung anheimfallend betrachten, die mit derjenigen der immer mehr sinkenden, als vermeintliche Wissenschaft zum Abdanken genöthigten und

auch sonst aussterbenden Theologie übereinkommt. Wie der wirklich wissenschaftlich Aufgeklärte von einem eigentlichen Priester wahrlich über nichts, was die wahren Verhältnisse des Daseins und der Dinge angeht, irgend einen Aufschluss erwartet, und wie man in der gediegenen Wissenschaft die Theologie als einen gelehrt eingekleideten Rest alten Völkerwahns auf sich beruhen lässt, so wird auch von dem Priester und Theologen zweiter Classe, d. h. von dem Philosophen im gemeinen Sinne des Worts, schon jetzt vielfach eine ähnliche Ansicht gehegt, und diese Beurtheilungsart muss wachsen, je mehr echt wissenschaftliche Bildung und überdies eine Kenntniss von der Beschaffenheit heutiger Philosophieprofessoren und antimaterialistischer Philosophen unter dem urtheilsfähigeren Publicum verbreitet wird.

2. Ausschliesslich der Materialismus hat in den neueren Jahrzehnten die Ehre der Philosophie wenigstens soweit gewahrt, dass er sich gegen den unwissenschaftlichen Wahn gewehrt und keinen offenbaren Thorheiten gehuldigt hat. Er ist eine eminent moderne Erscheinung und noch so gut wie ohne Geschichte; denn in seinem strengeren Wesen ist er noch im achtzehnten Jahrhundert kaum durch Lamettrie und Helvetius als ein wenig vertreten anzusehen. Antike Erscheinungen, wie Demokrit oder Epikur, der letztere namentlich in der Auffassung des Lehrdichters Lucretius, sind weit davon entfernt gewesen, die Materialität ihrer Vorstellungsart gehörig rein zu halten oder gar auf gediegene Wissenschaft zu gründen. Es fehlte überhaupt vor der neusten Epoche gänzlich an einem ausgeprägten Gegensatz zwischen dem Materialismus der Wissenschaft und dem Spiritualismus des Köhlerglaubens. Diese letztere Auseinandersetzung hat erst in den fünfziger Jahren zunächst im Bereich der eigentlichen Naturwissenschaft und zwar dadurch begonnen, dass der Naturwissenschafter Herr Carl Vogt seine Streitschrift „Köhlerglaube und Wissenschaft“ gegen einen rückständigen und überdies auf doppelte Buchführung von Glauben und Wissen speculirenden Göttinger Physiologieprofessor (den verstorbenen Herrn Rudolph Wagner) in wissenschaftlich und moralisch vernichtender Weise richtete. Der „Köhlerglaube“ im Sinne der erwähnten Streitschrift bestand in der Beibehaltung der gespensterhaften Seelenvorstellung und in dem Vorgeben, dass ein Naturwissenschafter der Strenge seiner Wissenschaft nichts zu vergeben brauche und dabei zugleich als religiöser Mensch die orthodoxen Ansichten

hegen und pflegen könne. An einem Philosophieprofessor im Sinne jenes R. Wagner hat es in Göttingen denn auch nicht gefehlt, indem der von seinem ursprünglichen Beruf als Mediciner bald abgekommene Herr H. Lotze jene Rolle ausgeführt hat. Auch eine nach etwas neuerer Mode zugeschnittene Frischlingsfigur von Philosophieprofessor, nämlich der 1875 verstorbene Herr A. Lange, gehörte zu einem ähnlichen Genre, würde hier aber gar nicht zu erwähnen sein, wenn er nicht in einer sogenannten Geschichte des Materialismus eine doppelte Speculation betrieben und sich einerseits mit materiellen Vorstellungsarten coquettirend eingelassen, andererseits sich aber durch jesuitische Aufhebung jedes zuerst anscheinend anders Gesagten in der spiritualistischen Richtung hauptsächlich den Theologen vom liberalisirenden Genre angenehm gemacht hätte. Sein, wenn auch sehr ungeschicktes und jeder feineren Auffassung ermangelndes Kantisiren hat übrigens auch dazu beigetragen, diesen Professor, obwohl er nichts Systematisches, sondern nur ein oberflächliches Stückwerk, nicht etwa von Geschichte des Materialismus, sondern von willkürlich unter diese Rubrik geschachtelter Geschichte von allerlei Philosophie zu Markte gebracht hat, zu einem Muster derjenigen Universitätsstreber zu machen, die den Schein eines naturwissenschaftlichen Anstrichs mit einer spiritualistischen Füllung ihres Hohlraums, also mit einer beförderungsfähigen Servirung eines Zwitters von Glaubens- und Wissensschein verbinden und sich so nach beiden Seiten hin möglich machen wollen. Ueberhaupt gehört es zu den Kennzeichen des heutigen Zustandes der Philosophie und Wissenschaft, dass es als ein probates Recept gilt, naturwissenschaftliche Allüren anzunehmen und in das Naturwissenschafteln den Spiritualismus echt jesuitisch hineinzuschieben. Umgekehrt ist übrigens auch eine Anzahl augenblicklich gangbarer Naturwissenschaftsprofessoren, wie beispielsweise in Berlin die Herren Virchow, Dubois und Helmholtz, mit der wissenschaftlichen Selbstdegradation dahin gelangt, sich zu ihrem naturwissenschaftlichen Vordertheil ein spiritualistisches oder mystisches Hinterstück zuzugesellen, wodurch sie lebhaft daran erinnern, dass es noch andere als die angeführten Göttinger Manieren giebt, die Wissenschaft unsicher zu machen.

In jenen fünfziger Jahren, als der erwähnte Carl Vogt gegen die theils beschränkten theils mit Bewusstsein lichtfeindlichen und den dunkelmacherischen Autoritäten dienstbaren Widersacher

echter Wissenschaft den Hauptstoss führte, wirkten auch der Physiologe Moleschott und Herr L. Büchner, der letztere mit seiner durch eine grosse Anzahl Auflagen gegangenen Schrift „Kraft und Stoff“, im Sinne einer materialistischen Grundanschauung. Ein Theil dieser Wirkung hat sich durch die folgenden Jahrzehnte fortgesetzt, hat aber zu keinen eingehenden Auseinandersetzungen mit dem innerhalb der Zersetzungs- und Fäulnisserscheinungen wuchernden Spiritualismus der gemeinen oder der mystischen Philosophie geführt.

3. Das äusserste Widerspiel der materialistisch freien Weltanschauung und Lebensbehandlung ist in der Scholastik der Universitäten überliefert. Die gegenwärtige Professorenphilosophie behilft sich mit den Trümmern, aber eben nur mit den Trümmern der ihr wahlverwandten ältern Professorsysteme, also, nachdem die Fichteschen, Schellingschen, Hegelschen und Herbartschen Professorthaten immer mehr dem Misscredit oder der völligen Verachtung anheimgefallen sind, hauptsächlich mit Wiedererinnerungen aus den professoralen, schlechteren drei Vierteln des Kantischen Gedankenkreises. Aber auch diese Rückwendung zum Kantisiren ist nicht auf eignes Urtheil hin erfolgt, sondern es sind die Herren durch die ihnen wider Willen imponirenden Stösse, die sie von dem aufrichtig kantvenerirenden Schopenhauer erhalten haben, in diesen Schlupfwinkel gescheucht worden. Hiebei suchen sie nun in Kant das ihren Bedürfnissen Gemässe, und dies ist begreiflicherweise das Schlechteste. Die ältere Generation der Professoren conservirt dabei noch mehr oder minder, so gut es gehen will, einige Stücke der nun einmal angelernten, wenn auch stark verblichenen, sei es Hegelschen oder Herbartschen Verbildung, während das jüngere Geschlecht ohne Weiteres darauflos kantisirt und sich dabei vermöge des zweideutigen Kantischen Systemworts eine sogenannte „kritische“ Haltung zuschreibt, die aber im gehörigen Sinne des Worts nichts weniger als wissenschaftlich kritisch ist. Dieser vermeintliche Kriticismus ist nur jene gegen den Verstand gerichtete Halbskepsis, die nach dem eignen Eingeständniss des Königsberger Professors „das Wissen aufheben musste, um zum Glauben Platz zu bekommen“. Den gewesenen Theologen, deren Eitelkeit, nach abhandengekommenem gröberen Aberglauben, auf eine noch ein klein wenig angesehenere Verrichtung ihrer ehemals geistlichen und nunmehr geistigen Bedürfnisse ausblickt, pflegt gegenwärtig jenes schlechtere Kantisiren

auch für ihren äusseren Hauptzweck am gelegensten zu sein; denn mit einem solchen kantistischen Glaubensbekenntniss, d. h. mit einer verschlechterten Auflage der Kantischen Schwächen, lässt sich eben jetzt die beste Carriere machen.

Einen nicht geringen Theil der Schuld an dem elenden Zustand der Universitätsphilosophie trägt die mangelhafte Bildung, auf deren Grund die sogenannten Philosophen ihr Geschäft betreiben. Vielfach ist sie durchaus nur theologisch oder allenfalls auch philologisch gewesen; alles Uebrige, also die eigentlichen Sachwissenschaften, wie mathematische und Naturkenntnisse, haben darin keine Stelle, zumal in Beziehung hierauf die gymnasiale Vorbereitung so gut wie nichts leistet und die betreffenden Jünger der Philosophie deswegen fast nie im Stande sind, sich selbst aus der fraglichen Unwissenheit ernstlich herauszuhelfen. Die philologisch angehauchte Gattung der Aspiranten ist sogar oft weit beschränkter als die rein und direct von der Theologie abstammende. Sie fügt das ihr eigne Wortpedantenthum zu den, ihr gemeiniglich auch nicht minder anhaftenden Beengtheiten theologischer Ueberlieferung oder kirchlich autoritärer Dienstbeflissenheit.

Ein mir persönlich intimer bekanntes und nur darum vor andern anzuführendes Beispiel der letzteren Art ist der 1872 verstorbene A. Trendelenburg gewesen, der in seiner Berliner Universitätsstellung überdies auch für den allgemeinen Typus eines Philosophieprofessors lehrreiche Züge darbot. Bei seiner philologischen Vorbildung begann er noch in dem Jahrzehnt, in dessen Anfang Hegel gestorben war, anstatt mit der Philosophie mit einer vertrockneten Aristotelie zu hantiren. Zunächst suchte er die Preussischen Gymnasien mit einem logischen Mosaik aus Aristoteles, aber von sehr dürftiger Art, heim und benutzte seinen Einfluss als Examinator der künftigen Lehrer dazu, diese logische Compilation und compilatorische Logik für den vorbereitenden Unterricht in Curs zu bringen. An eben diesen Einfluss lehnte sich auch seine Zuhörergewinnung an der Universität an und steigerte sich ausserdem durch die Gefolgschaft der theologischen Studenten, die auf ihn angewiesen wurden. So erwuchs und so erwächst in sehr vielen Fällen ein blosser, für die Wissenschaft selbst bedeutungsloser und regelmässig mit der Person begrabener Professorruf. Aber auch in sittlicher Beziehung war es für die fragliche abgetretene Person und Ihresgleichen bezeichnend, dass

sie den Aristoteles mit dem Augustinus altscholastisch verquickte, dabei aber der unerfahrenen Jugend gegenüber zugleich mit dem kellerhaft dumpfen Pathos auch die Phrase von einer Unabhängigkeit der Philosophie von der Theologie auftischte. Eine ursprünglich nothwendigerweise unzulängliche Bekanntschaft mit den vielfältigen Wendungen und Spielarten der gelehrten Tartüfferie und mit der mönchsartigen Verschlagenheit der Universitätsprofessoren hat in meinen jüngern Jahren auch mich einst über jene wissenschaftliche und moralische Zwitterpersonnage, die aber über Alles den Heiligenschein allseitiger Gerechtigkeit ausgoss, wenigstens bis zu dem Punkte täuschen können, eine kurze Zeit in ihr einen respectablen Gelehrten, wenn auch nur von sammelnder Art, vorauszusetzen. Wie in Wahrheit mit ihr, so verhält es sich mit der ganzen Universitätswirthschaft; legt man den Körper in das Grab und lässt das Gestell mit Titel und Orden, mit Privilegien und Patronage verschwinden, so bleibt auch kein Geist mehr übrig.

Uebrigens ist das Neuaristoteliren sogar für den dürftigen Standpunkt der Universitätsphilosophie eine arge Schmach gewesen; denn es besagte, dass die Professoren seit Kant nicht einmal im Stande gewesen waren, die Philosophie auch nur ein wenig über dem mittelalterlich scholastischen Niveau emporzuhalten. Dieser Herabgekommenheit hat denn nun auch der professorale Nachwuchs in den verschiedensten Richtungen entsprochen, so dass sich gegenwärtig die wüsteste Zerfahrenheit mit einer oft an eine Art philosophastrischen Cretinismus erinnernden Unfähigkeit gepaart findet, — von den schon erwähnten Bildungs- und Verbildungselementen und dem Mangel gediegenen Wissens gar nicht zu reden.

4. Der Spiritualismus, der nicht blos für die Professorenphilosophie maassgebend ist, erhält in seiner mehr wildwüchsigen Gestalt eine gute Erläuterung durch den Amerikanischen Spiritismus, d. h. durch einen, übrigens nicht blos jenseit des Oceans verbreiteten Geister- und Zauberglauben. Allerdings ist der letztere mit seiner Verwerfung der alten, auch von ihm als überlebt angesehenen Religionen und mit seinem Seelenspuk zunächst nur eine Form des Volksaberglaubens und eine Metamorphose der bisherigen religiösen Wahngebilde. Seine magischen Künste, beliebigen Geistercitirungen und Heilcharlatanerien gehören in eben

das Bereich, wo die Tischrückerei ihre Gläubigen hat. Allein dieses Bereich erstreckt sich zu einem ansehnlichen Theil in die Europäische Philosophie und Gelehrsamkeit. Bei näherer Untersuchung erweist sich der fragliche Spiritismus als eine praktische Parallele zu den Theorien der Europäischen Metaphysik. Die letztere glaubt an die Seele, die aus dem Körper wie der Vogel aus dem Bauer davonfliegt; der Spiritismus glaubt an keinen Tod, sondern nur an einen Wechsel der Garderobe, und lässt die Geister der Verstorbenen auf seinen Congressen mit den Lebendigen tagen. Der Spiritismus ist also der grüne Baum des Lebens zu der grauen und praktisch trägen Theorie unserer spiritualistischen Metaphysik. Er ist die magische Executive zu ihrer doctrinären Gesetzgebung. Er leistet, was sie glaubt. Er macht aus seinem Jenseits und Diesseits ein einziges Geisterreich. Wallace, der Vorwegnehmer aller Hauptstücke des sogenannten Darwinismus, huldigt dem Spiritismus und giebt über die Materie und die Geister Ansichten zum Besten, die theils an Berkeley erinnern, übrigens aber eingestandenermaassen die spiritistischen Ansichten vertreten sollen.

Im engern Gebiet der Philosophasterei hatte der Amerikanische Spiritismus noch kein vollständiges Seitenstück erhalten, bevor sich seit 1869 von Berlin aus eine sogenannte „Philosophie des Unbewussten“ von Herrn E. v. Hartmann im Wege einer bisher beispiellosen Reclame einführte. Allerdings würde es nicht möglich gewesen sein, die fragliche Gründung einer neuen Spielart von Schwindelmystik, trotz des ungenirtesten Gebrauchs aller Reclamemittel, in umfassender Ausdehnung durchzuführen, wenn nicht die Corruptionsseite der Gesellschaft für die geistig und moralisch corrupte und corrumpirende Unternehmung zulängliche Anknüpfungspunkte geboten hätte. Ueberhaupt ist eine Wahlverwandtschaft zwischen dem romantisch rückläufigen Trugmysticismus und den verderbtesten Bestandtheilen der heutigen Gesellschaft nicht zu verkennen. Auch das Buch des fraglichen Unternehmers ist von vornherein darauf angelegt gewesen, den depravirten Neigungen zu fröhnen und in der Philosophie den schlechten Eitelkeiten von Personen zu schmeicheln, die sich mit ihren rückständigen Resten bisheriger Philosophiesplitter in dem neuen Gemisch conservirt und honorirt fanden. Hiezu kam noch die besondere Liebhaberei des Verfassers für eine unnatürliche

und ungesunde Behandlung der geschlechtlichen Verhältnisse, so dass sich mancher Roué gekitzelt und manche verderbte Abgelebtheit sympathisch berührt fand.

Ohne eigne Schöpferkraft hat Herr v. Hartmann sich hauptsächlich aus Schellings Hinterlassenschaft und namentlich aus dessen positiver Philosophie der Offenbarung begeisten d. h. bespiritualisiren lassen, wobei er nur mehr den Schein religiöser Vorurtheilslosigkeit herausgekehrt, im Grunde aber, trotz gelegentlicher modischer Atheismusspielerei, wie sie auch bei Schelling wohl einmal mit untergelaufen ist, einen raffinirteren spiritistischen Gespensterglauben gepflegt hat. Ausserdem ist sein Buch auch zugleich der Abort grade der schwächsten Abfälle der Schopenhauerschen Idiotismen geworden, während der redliche Sinn des Frankfurter Philosophen darin auch nicht mit einer einzigen Spur fortgewirkt hat, sondern durch das Widerspiel davon seitens des vorgeblichen Schülers geschändet worden ist. Was die Hauptphantasie selbst anbetrifft, so ist die „Eingebung aus dem Unbewussten", deren sich der fragliche Schellingsche Adept rühmt, nur ein, um für das Gemeine auch einen gemeinen Ausdruck zu gebrauchen, gänzlich auf den Hund d. h. bis auf den Spiritismus gekommener Ableger der Schellingschen „intellectualen Anschauung" und mithin, wenn man weiter in die Geschichte auslangt, eine jener zahlreichen Schnuppen des „innern Lichts", auf welches sich in bessern Gestalten allerdings auch redliche Mystiker berufen hatten, während wir es im Hartmannschen Fall mit der vollendetsten und frechsten Schwindelmystik und, wie gesagt, eben mit der blossen Schnuppe zu thun haben. Das sogenannte Unbewusste ist aber selbst noch nicht einmal als Urgrund oder Ungrund nach Böhme-Schellingscher Manier imaginirt, sondern in magisch dinglicher Weise als ein Etwas drapirt, woraus eine Beseelung der Körper stamme, und schleichend spielt der mit den letzten Geheimnissen seiner Ungeheuerlichkeiten zurückhaltende oder zurückhaltend scheinende Mystificirer um die köstliche Perspective herum, dass das Todte wieder „vom Unbewussten gepackt" werde und so wieder auflebe. Die Caricatur sogenannter Naturwissenschaft, die er dabei selbstverständlich nach Art aller Phantasmagoriker an der Hand schielender Reminiscenzen und nach Seite der niedrigeren, mehr beschreibenden und thierischen Gattungen für Unkundige in Scene setzt, ist ihm nur die zeitgemässe, für die Reclame unerlässliche Unterlage, um auf diesem quasi-

naturwissenschaftlichen Präsentirteller seine hellseherischen Instincte, seine Absichtlichkeiten und Zwecke aus dem Allweisheitskram des Unbewussten, seine Eingebungen über sein kostbarstes Hauptthema aller Philosophie, nämlich über das Verhältniss des Individuum zu einem Absoluten und hiemit seine ganze psychische Magie und Schwindelmystik verlockender zu serviren. Auch ist es in der That eine komische Naturwissenschaft, die sich auf den metaphysischen Humbug eines zauberkräftigen, hellseherischen, traumdeuterischen und auch an wachen Eingebungen nicht armen, kurz in jeder Beziehung magischen Unbewussten und zwar hierauf noch obenein als auf ein Universalmittel der Weltkurirung gründet. Wenn die Summe des Geistigen d. h., in unserer bezeichnenderen Redeweise, des Spiritistischen einmal in der Welt gross genug geworden sein wird, dann soll nach Herrn v. Hartmann das Dasein durch diese Zauberkraft vermöge Beschluss der alsdann die Mehrzahl und das geistige Uebergewicht darstellenden Wesen abgeschafft werden. Doch so etwas, worauf der Volksausdruck vom höheren Blödsinn allein passt, noch näher wiedergeben, hiesse doch in einem wissenschaftlichen Buch auch dann, wenn es sich nur um Kennzeichnung von philosophastrischem Idiotismus handelt, viel zu weit gehen.

Weniger unschuldig, als das wüste Hineintappen in Fragen der niedern Naturwissenschaft, ja selbst als das verworrene Mysticiren alles logischen Sinnes, ist die moralische Seite der Hartmannschen Auslassungen. Als Unsittlichkeitsproben mögen nur folgende Stellen aus seiner Philosophie des Unbewussten (4. Aufl. 1872) sprechen. Seite 198 heisst es: „Der Mensch, dem so mannichfache Mittel zu Gebote stehen, den physischen Trieb zu befriedigen, die ihm alle dasselbe leisten wie die Begattung, er sollte sich dem unbequemen eklen, schamlosen Geschäft der Begattung unterziehen, wenn nicht ein Instinct ihn dazu immer von Neuem triebe, wie oft er auch erprobt habe, dass diese Art der Befriedigung ihm factisch keinen höheren sinnlichen Genuss gewährt wie jede andere?“ In dieser Stelle ächtet also Herr v. Hartmann den naturgemässen Geschlechtsverkehr und empfiehlt die widernatürlichen Arten der Befriedigung des Geschlechtstriebes als vortheilhafter, indem er noch hinzusetzt „aber selbst zu dieser Einsicht gelangen nicht Viele“. Offenbar kann er nichts Anderes als Onanie, Päderastie, Tribadie, Sodomie im Sinne haben; oder er müsste noch andere, etwa hellseherische

Mittel kennen, sich mit dem Geschlechtstrieb auf höhere Weise abzufinden. Auf S. 664 kennt Herr v. Hartmann nur Verschneidung als Gegenmittel gegen die Liebe, die etwas Ungesundes sei, als das einzig mögliche, was die Vernunft fordere, um von zwei Uebeln das kleinere zu haben „nämlich Ausrottung des Triebes, d. h. Verschneidung, wenn durch sie eine Ausrottung des Triebes erreicht wird.“ In dieser philosophastrischen Skopsentheorie mag auch noch für die frivole unsittlich freche Manier, in welcher Herr v. Hartmann seine Leser und Leserinnen bedient, folgende Stelle S. 202 Zeugniss ablegen: „Der Schönheitssinn kann wohl auch dabei mitwirken, — so wie man ein schönes Pferd, auch abgesehen von seinem Gange, und auch wenn es Niemand sieht, lieber reitet, wie ein hässliches, — obwohl durchaus nicht abzusehen ist, was die Schönheit oder Hässlichkeit mit dem Genuss bei der Begattung oder überhaupt mit den geschlechtlichen Beziehungen zu thun habe.“ Der Ausdruck „ein schönes Pferd reiten“ ist in Beziehung auf den Geschlechtsact ein untrügliches Merkmal der äussersten Frivolität, mit der sittliche Verhältnisse, zumal von einem vorgeblichen Philosophen, nur irgend besprochen werden können. In einem solchen Zusammenhang ist die obscöne Zote widerwärtiger als irgendwo sonst und kennzeichnet die Denkweise und die Vorstellunsgewohnheiten der Person, die den Kitzel, solche Zote an solcher Stelle zu Markte zu bringen, nicht unterdrücken kann.

Den eben angedeuteten moralischen Odeurs hat auch das sonstige Verhalten des betreffenden Schriftstellers entsprochen, wie es namentlich in der Besorgung einer literarischen Claque und in der skrupelfreisten Handhabung jedes Reclamemittels im Spiele gewesen ist. Der bei seiner ersten Veröffentlichung an Jahren noch junge aber schon sehr mussereiche Verfasser, dem von den abgebrauchten Stimulationen des Lebens nur zwei Sorten des Kitzels, nämlich eine vulgäre, aber bis auf das Aeusserste gesteigerte Eitelkeitsmanie und jenes metaphysische Quasimuckerthum nebst der Vorliebe für die gekennzeichnete Philosophie der „Verschneidung“ übriggeblieben sind, — dieser von der Zeit und Zeitlichkeit gepeinigte Autor hat sich, einzig noch lüstern nach Skandalrenommee, Alles selbst zugerichtet und die Zeugnisse für die Vorzüglichkeit seiner philosophischen Mixtur mit eigenster persönlicher Bemühung besorgt. Auch sind alle Gattungen von Reclame, also namentlich auch diejenigen, an welche man im Ge-

biet der Medicinalpfuscherei und der Börsenmanipulationen gewöhnt ist, in dem neu heimgesuchten Gebiet der Philosophastrik, d. h. jener Hartmannschen Speculation auf den metaphysisch raffinirten und frivolen Aberglauben, noch erheblich überholt worden. Was aber in diesem Fall die Philosophie besonders geschändet hat, ist nicht die Thatsache eines solchen Machwerks und seiner Verbreitungsart an sich selbst; — denn im religiösen Sectenglauben ist die vertracteste und corrupteste Propaganda eine oft erprobte Geschichte; — wohl aber ist es ein arger und für den verkommenen Zustand der Philosophie, ja zum Theil auch überhaupt für die Hohlheit der literarischen Bildung zeugender Schimpf, dass verschiedene Professoren mit respectvoller Miene auf die Sache eingegangen und allerlei literarische Existenzen und Schöngeister zu dem fraglichen Treiben beifällig mitgewirkt haben.

5. Auch wo die Philosophie sich mehr scheinbar an die Wissenschaft hält und nicht grade zu handgreiflichen Wüstheiten entartet, wie bei Herrn Herbert Spencer, verleugnet sie dennoch nicht die für ihre verkommenden Seiten charakteristischen Bestandtheile. Der genannte, sich zum Theil an Erscheinungen wie den Schottisch Aristotelischen Professor Hamilton anlehnende, zum Theil die specielleren Arbeitsresultate August Comtes zugleich ausnutzende und verleugnende, das verschiedene wissenschaftliche Material, kalibanmässig zusammenschleppende und eine Anzahl wissenschaftlicher Rubriken mit unsäglich trocknen und breiten Buchausführungen heimsuchende, von lauter Abfällen, sei es des Wissens oder des Glaubens zehrende Künstler in psychologisch verfälschtem Ideenkram veröffentlichte Anfangs der fünfziger Jahre eine sogenannte „Sociale Statik“. Dieses Erzeugniss, dessen Würdigung zwar gar nicht hieher gehört, aber auch seiner fachmässigen Unbedeutendheit wegen ebenfalls nicht in die Geschichte der Nationalökonomie und Socialwissenschaft verwiesen werden kann, enthielt eben nichts als ganz oberflächliche und vulgäre Reflexe der damals modischen Theorie vom freien Geschäft und ausserdem unsäglich langweilige, zu Nichts führende Moral von socialconservativem Anstrich. Seitdem ist der fragliche Autor noch zu andern sociologisch genannten Bearbeitungen desselben Stoffes gelangt und hat überhaupt seit 1860 eine sehr weit angelegte Ausführung der Rubriken des von ihm prätendirten „Systems“ unternommen. Seine „Ersten Principien“ (First Principles) sind ein wunderliches Gemisch aus den Einflüssen einiger epochemachender Gedanken der Natur-

wissenschaft des letzten Menschenalters, aus einer etwas brutal gerathenen Auffassung des Naturschematismus und aus der Tendenz, einen zwar äusserst abgeblassten und fadenscheinigen, aber doch für die Begehrlichkeiten der religionsbedürftigen Welt und für die Leistungen der Priester Thor und Thür öffnenden Glauben philosophisch zu garantiren. Diese „philosophisch religiöse“ Lehre, wie er selbst seinen gleichzeitigen Cultus des „Unerkennbaren“ und des „Erkennbaren“ nennt, hat natürlich in einigen Gruppen des Amerikanischen Publicums die meiste Sympathie gefunden, weil dort das Bedürfniss, die vor der Wissenschaft immer mehr zurückweichenden Religionsideen festzuhalten, etwas beinahe ebenso Frisches ist, wie die in Rücksicht auf die letzten Principien oberflächlich betriebene Wissenschaft selbst. Dort giebt es kaum eine eigentliche höher geartete Philosophie, aber wohl eine intensive, rein gesellschaftliche Priesterveneration. Von dort sind denn auch Herrn Spencer die Deputirten seiner Verehrer mit goldenen Uhren und mit erklecklichen Tausenden von Dollars gekommen. Der Weg, den der Engländer eingeschlagen hat, das von vornherein unwissenschaftliche Problem einer Versöhnung der Religion mit der Wissenschaft zu lösen, ist nicht neu und besteht darin, dass er die Wissenschaft relativistisch zu degradiren und ihr die Fähigkeit, letztinstanzliche und unbedingt maassgebende Wahrheiten hervorzubringen, abzusophistisiren sich abmüht, dabei aber seine eigne Ignoranz für den feineren Kenner einzelner Fächer kläglich blossstellt. So hat ihn z. B. bei seinen späteren Unternehmungen und namentlich bei der Zusammenraffung seiner „Ersten Principien“ auch die weit verbreitete, schon für manchen Philosophirer und manchen Pfleger der Halbwissenschaften fatal und compromittirend gewordene Monomanie befallen, sich mit dem neuen Satz der Unzerstörlichkeit der mechanischen Kraft einzulassen. Erinnert nun auch Herrn Spencers Art, seine Hauptvorstellungen um diesen Satz zu gruppiren, nicht an das wilde und wüste Naturphantasiren, welches das Deutsche Epigonenthum zu den Schellingschen Ausgeburten noch heute für Naturphilosophie ausgiebt, so fehlt es doch dem vornehmlich psychologisirenden und mit unwissenschaftlich schweifenden Analogien spielenden Engländer an einer genaueren und schärferen Kenntniss der mechanischen Grundbegriffe. Diese Thatsache nimmt sich um so komischer aus, als er Alles, was bei ihm System heissen soll, auf diese Grundbegriffe zurückzuführen unternimmt

und ausdrücklich Alles und Jedes in der Welt in „Materie und Bewegung“ ausgedrückt haben will. Dieser possierliche Scheinmaterialismus mit dem priesterlichen zweiten oder Hintergesicht entpuppt sich vollends als das was er ist, wenn man erfährt, dass die Ewigkeit der Materie nur ein aus der Unzerstörlichkeit der Kraft abgeleiteter Satz und dass die Kraft nur ein „Symbol“ des „Unerkennbaren“ sein soll, in welchem sich natürlich Alles und speciell die Geltung der Wissenschaft confundirt oder, mit andern Worten, allergehorsamst in ein bedeutungsloses Nichts auflöst, mit welchem sich der Glaube nach Herzenslust begatten kann. Die Wissenschaft macht, wenn sie mit Herrn Spencer bei den letzten Principien ankommt, ihre Diener vor einem für sie Unzugänglichen und bei diesem heiligen Adyton fällt sie versöhnt der Religion und Priesterschaft in die Arme. So bleibt denn kein einziger Satz mit absoluter wissenschaftlicher Bedeutung ausgestattet, sondern Alles verwandelt sich in einen sinnleeren oder wohl gar zweideutigen Symbolismus, für welchen selbst Begriffe, wie die der unbeschränkten Zeit, des ungeschlossenen Raumes, der unentstandenen Materie und des unveränderlichen mechanischen Kraftfonds zu einem blos psychologisch gültigen Phänomen abgeschwächt und unschädlich gemacht werden.

Was von Seiten der Spencerschen Combinationen als besondere wissenschaftliche Eigenthümlichkeit in Anspruch genommen wird, nämlich ein vermeintliches Gesetz sogenannter Entwicklung, muss wenigstens zur Fernhaltung der Missverständnisse, die sich an das in diesem Falle ohne jedes Sprachgefühl gewählte Wort Entwicklung (evolution) knüpfen müssen, hier kurz berührt werden. Der fragliche Engländer nennt nämlich alle Verdichtung der Materie eine Entwicklung, stellt ihr die Zerstreuung als Auflösung (dissolution) entgegen und meint nun, mit diesem handgreiflichen und oberflächlichen Schematismus die intimsten Gestaltungsvorgänge der Dinge einschliesslich der organischen, vitalen, psychologischen, gesellschaftlichen und politischen Bildungs- und Rückbildungshergänge zu decken. Er scheint es förmlich für eine Entdeckung zu halten, dass die Evolutionen von ihm als „Concentrationen“ der Mat··ie aufgefasst werden. Diese letztere plump äusserliche Vorstellungsart, die in vager Analogienspielerei auf die Menschenwelt und z. B. auf die Bevölkerungsverdichtung übertragen wird, ist nun der Kern des sogenannten Gesetzes der Entwicklung. Mit dem wahren Begriff der Entwicklung, der

auch dem Wortsinn entspricht, hat dieser äusserlich plumpe Schematismus nichts zu schaffen. Die natürliche Vorstellungsart von der Entwicklung ist uralt und im vorigen Jahrhundert von Seiten der Naturwissenschaft des Organischen wieder lebendig gemacht worden. Die querlaufenden Schematisirungen des Herrn Spencer erscheinen um so bizarrer, als ihn die niederen, mehr beschreibenden oder doch weniger exact gestalteten Theile des Naturwissens in seinen Studien und literarischen Studienfrüchten ungleich mehr beschäftigt haben, als die exacteren und namentlich die mit der Mathematik im Zusammenhang befindlichen Gebiete. Doch vergessen wir nicht, dass Herr Spencer überhaupt von der Philosophie einen sehr niedrigen und unzutreffenden Begriff hat. Sie ist ihm Einsmachung (unification) der Wissenschaften und erhält so jene überflüssige und für sie sogar schädliche, im besten Falle rationell encyklopädische Aufgabe, die in besserer Gestalt einen Theil der Comteschen Unternehmung, aber eben nur den bedeutungsloseren Theil der Philosophie des Französischen Denkers ausgemacht hat. Die philosophisch gefärbte Reproduction der einzelnen Wissenschaften ist meist nur eine Verunstaltung ihres Inhalts, und wer nicht mit den ersten Vertretern eines Faches zu concurriren vermag, der möge seine Hände davon fernhalten und nicht in sogenannten philosophischen Ueberarbeitungen die Philosophie selbst prostituiren. Ueberhaupt ist in Vergleichung mit Herrn Spencer Stuart Mill noch eine leidlich fortschrittliche Erscheinung gewesen; denn der letztere brauchte wenigstens nicht auf die Reste des religiösen Bedürfnisses zu speculiren, in welcher Hantirung Herr Spencer sein Geschäft ziemlich gut versteht und als eine Fundgrube für raffinirtere und unanstössiger aussehende Maskirungen eines Zwitters von Glaubenswissenschaft den scholastischen Philosophieprofessoren aller Länder und auch unseres in dieser Hinsicht jetzt sehr bedürftigen Vaterlandes bestens empfohlen sein mag.

6. Im Zustande der sich selbst mit einer Art Philosophie verbrämenden, namentlich dem thierischen Naturwissen angehörigen Theorien gesellen sich auch zu den gediegeneren Elementen die verwerflichsten Beimischungen. Die von Lamarck am genialsten ausgeführten Ideen über die Abänderlichkeit der Arten und über die ursprüngliche Einheit im Stammbaum der lebendigen Wesen haben ein halbes Jahrhundert später, unter Andern vornehmlich bei Darwin, eine Ausführung und breite thatsächliche

Grundlegung erhalten, vermöge deren die nunmehr als Darwinismus bezeichnete Anschauungsweise und Theoriengruppe seit den sechziger Jahren immer stärker auf die allgemeine Natur- und Lebensauffassung eingewirkt hat. Ausser dem rein naturwissenschaftlichen Element ist aber grade in den specifisch Darwinschen Gestaltungen der zoologischen Menschentheorie ein dem Engländer naheliegender, von Malthus überkommener und weniger das Wissen als das Wollen betreffender moralischer Bestandtheil enthalten, über dessen Unhaltbarkeit nach schärferer Untersuchung kein Zweifel obwalten kann. Die Natur als grossen Züchter aufzufassen, mag in der Ordnung sein, wenn diese Erklärungsart der Erscheinungen nicht so sehr zur einzigen und ausschliesslichen wird, dass vor dieser allein fixirten Idee, jeder andere concurrirende oder vielleicht gar übergeordnete Gesichtspunkt zurücktritt. Der Kampf um das Dasein als das grosse Mittel der natürlichen Züchtung von Thier und Mensch hat sein unbestreitbares Gebiet; aber einerseits ist die Halbpoesie bedenklich, welche dieses Ringen um das Dasein in jedem Anpassungsvorgang an die Lebensbedingungen voraussetzt und überdies in der Menschenwelt bei der Anwendung auf Racen, Nationalitäten, Gesellschaftsclassen und Privatbeziehungen die Brutalität an Stelle der Humanität ins Auge fasst. Der Vortheil, den es hat, das Thierische nach wahren Analogien des Menschlichen zu erklären und umgekehrt die menschlichen Affecte sich selbst durch die Hinweisung auf die thierischen Aehnlichkeiten verständlicher zu machen, wird von dem durchaus nicht unvermeidlichen Nachtheil begleitet, dass man in Theorie und Praxis, anstatt das Thierische dem Menschlichen zu nähern, vielmehr umgekehrt das Menschliche zu dem Thierischen herabzieht. Das Ideal einer edleren Menschlichkeit verschwindet in dieser Richtung immer mehr aus dem Gesichtskreise, und die plumpe Gleichsetzung von Macht und Recht, der jeder natürliche Begriff von Gerechtigkeit abhanden gekommen ist, wird durch jene Vorstellungsarten unterstützt. Ein moralisches Gift ist hier unverkennbar. Um jedoch jedes Missverständniss auszuschliessen, sei nochmals hervorgehoben, dass die verwerflichen Elemente in der breiten Schriftengruppe Darwins weniger im Wissen als im Wollen, nicht so sehr in den rein theoretischen Schematen als in den praktischen Voraussetzungen und besonders in dem Mangel an Rücksicht für den Einfluss der Gerechtigkeit in der Gestaltung der Menschenkämpfe zu suchen

sind. Den gewöhnlichen rückläufigen Anfechtungen gegenüber wird der Darwinsche Gedankenkreis leichtes Spiel haben; aber von links her dürften die Forderungen und Ausmerzungen, welche von einer radicaleren und exacteren, die Halbpoesie ausschliessenden Methode ausgehen, einen sichern Erfolg für sich haben. Auch ist der oben erwähnte Doppelgänger Darwins, der Spiritist Wallace, und ausserdem der Umstand nicht zu vergessen, dass wir uns mit allen diesen Dingen im Gebiet der niedern, mehr beschreibenden und höchstens ein wenig embryologisch und morphologisch entwickelnden Naturforschung und Naturphilosophie befinden.

Unklare oder gar wüste Umwandlungsvorstellungen, die sich als Darwinistische Naturphilosophie breitmachen und nicht blos an Spencersche, sondern auch an Schellingsche Künste erinnern, haben auch ein anderes, unvergleichlich mehr gesichertes Gebiet heimgesucht. Die schöne, 1842 vom Heilbronner Arzt J. R. Mayer gemachte Entdeckung eines in Zahlen angebbaren Kraftwerths der Wärme hat nicht nur die Brücke von der Gravitation zur Wärme geschlagen, sondern auch den Gedanken von der Grössenbestimmtheit des in der Natur verfügbaren mechanischen Kraftvorraths verbürgt. An diesen bedeutendsten Fortschritt, den die rationelle Naturwissenschaft in unserm Jahrhundert aufweisen kann, hat sich nun aber auch gleich unter den Händen der ihr nicht gewachsenen Physiker eine Unklarheit geknüpft, nämlich das Phantasiren über eine auf dunkel vorgestellten Metamorphosen beruhende Einheit der Naturkräfte, die mehr sein soll, als das Eingehen eines einheitlichen mechanischen Kraftfonds in alle Erscheinungen. Mit Recht ist zu dem Satz von der Unzerstörlichkeit der Materie auch der Mayersche von der Unzerstörlichkeit der Kraft hinzugekommen; aber die Verwandlungsideen haben sich überall als gefährliche Anknüpfungspunkte zu ausartenden Spielen der physikalischen Phantasie erwiesen, und so hat sich gezeigt, dass Alles, was den dunkleren im pflanzlich thierischen Gebiet umlaufenden Vorstellungen oder gar philosophischen Meinungen über Metamorphosen verwandt ist, zur Verunzierung und Irreleitung der sachlich genauen Wissenschaften führt.

7. Von der Geschichtsphilosophie, die den neusten Verschrobenheiten den meisten Spielraum verstattet hat, lässt sich als etwas völlig Windigem gar nicht reden. Dagegen ist eine

andere Gattung, nämlich die von allgemeinen geistigen Gesichtspunkten getragene Geschichtsforschung, in recht befriedigender Weise durch Buckles Arbeit zur Geschichte der Civilisation eingeführt worden. Der Englische Historiker war in seiner Art original, ja man kann sagen schöpferisch. Er besass jene Leidenschaft und Begeisterung, ohne welche, ich will nicht sagen das eminent Grosse, sondern auch nur das Bedeutendere niemals geschaffen wird. Er machte die Naturwissenschaft für die Geschichte nutzbar und erläuterte ausserdem, wie der Zweifel an der religiösen Ueberlieferung und die Erschütterung der staatlichen Bevormundung der Gesellschaft den modernen Fortschritt der Civilisation vermittelt habe. Das Bucklesche Buch, welches gegen das Ende der fünfziger Jahre erschien, hat bald seine Welttour gemacht. Es ist ungeachtet seiner Anlehnung an einige Züge der neubritischen Volkswirthschaftslehre doch als ein gediegenes Grundwerk für eine mehr zeitgemässe Richtung der Geschichtsforschung und Geschichtsbetrachtung anzusehen und überdies in der Darstellung durch seine edle Popularität ausgezeichnet.

Es ist interessant, dass der übrigens so modern strebende Buckle, der die Zersetzung der religiösen Vorstellungen vermöge der Naturwissenschaft zum leitenden Gesichtspunkt für die Fortschrittsentwicklung der modernen Jahrhunderte machte, selbst noch mit seinem Unsterblichkeitsglauben einen Rest der alten Ueberlieferung privatim conservirte, ohne jedoch irgendwo von seinem Grundsatz abzuweichen, dass religiöse Meinungen nie einen Einfluss auf die Politik haben dürften. Es kann uns dies eine Erinnerung daran sein, dass ein völlig entschiedener Standpunkt in der That nur da vorhanden sein kann, wo der Materialismus das Fundament der Weltanschauung bildet. Weder eine völlig reine und in allen Theilen gediegene Naturwissenschaft, noch eine zulängliche Auffassung der ungemischten Wirklichkeit von Leben und Geschichte ist ausführbar, wofern nicht das materialistische Piedestal betreten und zum festen Ansatzpunkt der feineren Erkenntniss und der edleren menschlichen Ziele gemacht wird. Der Materialismus hat zwei Gestalten, die in einer Einheit verbunden werden müssen. Er ist erstens eine, theils philosophisch theils naturwissenschaftlich erzeugte Theorie, und er ist zweitens eine Art der praktischen Lebensbehandlung, welche die Macht des Menschen vermittelst materieller Einwirkungen auf seinen Wohlstand und auf seine Gesundheit zu steigern sucht. Sieht

man von den Ausartungen ab, so ist es Aufgabe einer wahren Wirklichkeitsphilosophie, den beiden Arten der Materialität zu entsprechen und grade von diesem Boden aus den höheren moralischen und gesellschaftlichen Aufbau auszuführen.

8. Was wird nun das tiefere Eindringen in das, was in der Philosophie weltgeschichtlich geschehen und nicht geschehen, geleistet und verfehlt ist, Angesichts der Hauptaufgabe aller Wissenschaft und Weisheit gegenwärtig noch für Werth haben können? In jedem Bereich des Wollens und Wissens ist es zunächst von unstreitigem Nutzen, diejenigen falschen Bestrebungen und diejenigen Irrthümer kennenzulernen, zu denen die Beschaffenheit des menschlichen Gemüths und Verstandes in Ermangelung bestimmterer Erfahrungen naturgesetzlich treibt. Die neue Begehung solcher Irrthümer und Fehlgriffe wird durch die Kenntniss der Geschichte des Unverstandes und der Thorheiten wesentlich eingeschränkt, und zur vollständigen Emancipation des Geistes gehört auch auf der höchsten Stufe, nämlich im Bereich seiner weltlogischen Bethätigung, das Bewusstsein der früher betretenen Abwege und der nach und nach überwundenen Orientirungsschwierigkeiten. Wer einerseits die philosophastrische Phantastik des Alterthums wie der Neuzeit, und andererseits die antike und moderne Zweiflerei am Verstande sowie die zugehörige Gemüthsblasirtheit studirt hat, wird gegen heutige und künftige Erscheinungen und Anwandlungen ähnlicher Art gesicherter sein, als wer diesen Dingen geschichtlich unerfahren gegenübertritt. Ueberhaupt wird auch der Einzelne die heute an ihm noch haftenden Irrthümer und Thorheiten der Welt- und Lebensauffassung, namentlich diejenigen, welche sich als Religion und Cultus bethätigen, am leichtesten abstreifen, wenn er sich die Philosophie mit ihrer Geschichte zum Spiegel dienen lässt. Hier zeigt sich, wie auch die feinern metaphysischen Phantasmen nothwendig ihr Schicksal erfüllen und der gerechten Verwesung skeptischer oder halbskeptischer Art anheimfallen. Was bleibt, ist nur die wirkliche Wissenschaft der Gesammtnatur und des Lebens, von welcher die Philosophastrik ebenso abgestreift wird, wie einst von der Philosophie die Mythenphantastik der Religion.

Aufklärung und Schutz gegen das Irrthumsbereich, welches Metaphysik heisst, ist der negative Werth, den eine wirklich kritische Geschichte der Philosophie, wie wir sie unternommen haben, allermindestens aufweisen muss. Die Zerstörung der-

jenigen Mächte, durch welche Verstand und Gemüth umdunkelt werden, ergiebt aber auch einen positiven Kraftgewinn. Die Zerstörung des das Gute Zerstörenden oder Hemmenden ist nicht nur berechtigt, sondern auch eine Thätigkeit, die sich von dem schaffenden Verhalten nicht trennen lässt. Irrthümer und Wahngebilde sind mindestens Störungen der ungetheilten Kraft und mithin des vollen Schaffens. Was sich gegen die schöpferische Macht des menschlichen Geistes störend und zerstörend gewendet hat, ist recht eigentlich das Verneinende und so zu sagen feindlich Negative gewesen, während die Befreiung von diesen Beeinträchtigungen des vollen positiven Wesens der menschlichen Natur als ein wenigstens mittelbar schaffender Act anzusehen ist. Aber auch am unmittelbar Schöpferischen braucht es der Philosophie nicht zu fehlen und hat es ihr in ihrer bisherigen Geschichte wenigstens nicht gänzlich gefehlt. Einige feinere Schemata zur Weltauffassung sind namentlich von den ersten Griechischen Philosophen, einschliesslich der Eleaten, wenn auch in sehr gemischter Umgebung, zu Tage gefördert worden. Wo die Neuern zu diesen Aufgaben zurückkehrten, haben sie wenigstens die Fragestellungen und mit ihnen das Bewusstsein der Probleme wieder aufgefrischt. Ist auch die wenige Schullogik nicht als Philosophie zu rechnen, so hat dafür die Moral schon seit Sokrates einen gesunden Ansatz erhalten. An grundlegenden Gedanken über das Recht haben die Alten freilich so gut wie Nichts, die Neuern aber, wie Hobbes und Rousseau, nur pointirte Einseitigkeiten hervorgebracht. Hiebei ist indessen nicht zu vergessen, dass die Menschheit erst aus der Halbcultur auftaucht, nur ein sehr kleines Stück ihrer Entwicklung hinter sich hat, in der Auffassung des öffentlichen Lebens und des edleren Menschenrechts noch gewaltig rückständig ist, ja zum Theil noch in thierischer Rohheit steckt und demgemäss mehr ein Piedestal für Willkür und Trug, als etwa schon stützende Säulen für einen Bau von freierem Geistesstil liefert.

Aber auch inzwischen, nämlich bis die äussere Völkerentwicklung günstiger geworden sein wird, kann eine bessere Philosophie ihren schöpferischen Beruf in der Umschaffung der allgemeinen Geisteszustände verfolgen. Sie kann die Gesinnung an die Stelle der Religion setzen und diese Gesinnung zunächst bei den Einzelnen und in vereinigten Gruppen Besserstrebender ausbilden. Sie kann in dieser Gesinnung eine natürliche und ge-

sunde Weltansicht mit den entsprechenden Lebensgrundsätzen zu einer untheilbaren Einheit verbinden und so mit der Vollendung der Moral und des Rechts zugleich etwas bieten, was der Religion in jeder Beziehung überlegen und daher auch äusserlich in Rücksicht auf Cultus und Pflege der Weltvorstellung vorzuziehen ist. Mag auch der äusserliche Schluss der Aera der Religionen für die gesammte Menschheit noch eine geraume Zeit hinausgeschoben werden können, so steht doch für einzelne Theile, Schichten und Gruppen, ja sofort und unmittelbar für das souveräne Individuum die volle Emancipation offen. Man bedarf hiezu nur der Aneignung des bereits Errungenen; denn innerliche Fesseln, die den Geist an einer zuversichtlichen Bethätigung hindern könnten, bestehen für die Wirklichkeitsauffassung der Dinge nicht mehr. Das strenge Wissen in Verbindung mit dem gesunden Wollen ergiebt eine Macht, welche nicht blos befreit, sondern auch die schaffende Kraft von Verstand und Gemüth lebensvoll anregt.

Was aber die eigentliche Wissenschaft und speciell diejenige von der Natur anbetrifft, so hat hier allerdings die Philosophie ihre grösste Schwäche gehabt. Ihre Gesammtgeschichte lässt nicht ein einziges Beispiel mit völliger Sicherheit erkennen, in welchem die Philosophie eine epochemachende naturwissenschaftliche Entdeckung hervorgebracht hätte. Wohl aber hat sie sich an der Naturerkenntniss durch Einstreuung vieler Phantastik gar oft vergangen und sich durch priesterhaft eitle Anmaassungen grade auf dem Naturgebiet am lächerlichsten gemacht. Hier muss also, wenn die Philosophie überhaupt noch eine streng wissenschaftliche Zukunft haben soll, der uralte und bis auf die jüngste Zeit vererbte Wahn abgelegt und mit einer gediegenen Haltung der Speculation vertauscht werden. Nicht das systematische und universelle Eindringen in das Natursystem ist etwa überhaupt aufzugeben, sondern die letzten Principien und Thatsachen sind grade von der Philosophie aus in durchgreifender Weise, aber stets unter der Controle der bestätigenden oder widerlegenden Wirklichkeit, als fundamentale Gesetze festzustellen. Hiebei sind die Specialmethoden der rationellen Naturforschung völlig fachmässig in Anwendung zu bringen, und es ist die Ueberlegenheit des echt philosophischen Standpunkts nur in dem Bewusstsein zu suchen, den letzten und entscheidenden Wahrheiten grundsätzlich mehr nachzuforschen, als irgend welchen Ableitungsthatsachen niederer Ordnung. Erst wenn auf dem Wege oder im Zusam-

menhang mit der Philosophie neue naturwissenschaftliche Grundgesetze aufgefunden und dafür anerkannt sein werden, dass sie einer bessern Methode des allgemeinen Denkens als der bisherigen zu verdanken sind, wird der philosophische Geist auch aus dem Gesichtspunkt exacter Wissenschaft nicht nur die alte bis in die jüngste Zeit verdiente Schmach abthun, sondern auch zu vollen Ehren gelangen. Hiedurch wird zugleich eine günstige Rückwirkung auf das Gebiet der Wissenschaft von Leben und Gesellschaft geübt werden müssen; denn erst eine geistige Macht, die sich durch Aufschlüsse über die Naturgesetze bewährt hat, kann Vertrauen dafür erwecken, wenn sie auch im Menschenreich auf letztinstanzliche Wahrheit Anspruch macht.

Aufklärung

über das Vergehen der früheren Verlagshandlung und ihres Druckers.

Um die zweite Auflage der Geschichte der Philosophie möglichst rasch absetzen und dann eine dritte mit neuen Ergänzungen dem Publicum vorlegen zu können, wurde die Exemplarzahl, welche gedruckt werden durfte, für diese Auflage vertragsmässig auf 800 beschränkt. Der Verlagsbuchhändler Koschny machte sich jedoch eines heimlichen und betrüglichen Nachdrucks schuldig, indem er bei dem Buchdruckereibesitzer Boll in Berlin 200 Exemplare mehr bestellte. Ueberdies veranlasste er den genannten Drucker, indem er ihm mittheilte, dass er den Vertrag nur auf 800 geschlossen habe, dazu, fälschlich nur 800 als bestellt und gedruckt zu buchen. Weiter war er beflissen, von der raffinirten Manipulation, die er im Einverständniss mit jenem Drucker ausführte, auch noch dadurch jede Spur zu vertilgen dass er dem Buchbinder Höhmsen in Berlin zum Heften zunächst nur 800 und erst nach Jahr und Tag die 200 Nachdrucksexemplare übergab. So glaubte er sich völlig gesichert und war es auch jedem noch so wachsamen Schriftsteller, geschweige einem Blinden gegenüber, in einem so ungewöhnlichen Maasse, dass in der That nur ein besonderes Zusammentreffen von Umständen zur Entdeckung führen konnte. Ich machte dieselbe im Sommer 1876, nachdem inzwischen der Buchhändler Koschny von Berlin nach Leipzig gezogen und gestorben war, und nachdem schon längst mehr als 800 Exemplare abgesetzt waren. Seine Frau und sein Schwiegervater, der frühere Buchbinder und jetzige Fabricant L. Lommel in Strigau, setzten den Vertrieb der Nachdrucksexemplare auch noch dann wissentlich fort, nachdem ich ihnen (Sommer 1876) den von mir entdeckten Nachdruck vorgehalten und ihnen eine gütliche Auseinandersetzung über die nunmehr thatsächliche Lösung meines Verlagsverhältnisses zu ihrem Geschäft vorgeschlagen hatte. Durch den strafgesetz-

widrigen Nachdruck, ja schon durch die betrügliche Contractsverletzung hatte ich das Recht erlangt, von dem Vertrage über die Geschichte der Philosophie zurückzutreten. Ich erklärte, dass von einem weiteren Verhältniss zu einem Geschäft, durch welches ich in der gekennzeichneten Weise hintergangen war, nie die Rede sein könne. Die Koschnysche Familie d. h. die vorher genannten Personen glaubten aber noch den Nachweis des Nachdrucks hintertreiben zu können. Der Drucker Boll in Berlin musste mir, der ich von seiner falschen Buchung damals noch nichts wusste, auf Veranlassung der Koschnyschen Buchhandlung ausdrücklich schreiben, dass sich in seinem Buche nur 800 Exemplare eingetragen fänden und daher auch nicht mehr gedruckt sein könnten. Im Vertrauen auf diese erneute Täuschung, mit welcher der ursprüngliche Betrug fortgesetzt wurde und der Weiterverkauf der Nachdrucksexemplare gesichert werden sollte, — im Vertrauen auf diese weitere Willfährigkeit des Druckers und in der Meinung, dass ich nun keine Beweise haben würde, lehnte der erwähnte Fabricant Lommel meine mässigen Auseinandersetzungsvorschläge ab, obwohl dieselben nicht einmal eine Entschädigung, sondern nur eine geregelte Lösung meines ganzen Verlagsverhältnisses in Anspruch nahmen.

Da ich über die Thatsache des Nachdrucks nicht im Mindesten zweifelhaft war, so beantragte ich die Untersuchung nach § 25 des Reichsnachdrucksgesetzes wegen Verbreitung von Nachdrucksexemplaren gegen Frau Koschny und Genossen. Ich erreichte hiedurch wenigstens die Feststellung des oben gekennzeichneten Thatbestandes und später, nach vielen Hindernissen und erst auf Beschwerde bei den höheren Instanzen des Leipziger Handelsgerichts, die Beschlagnahme eines freilich nur geringen Restes der Nachdrucksexemplare. Das Untersuchungsverfahren hat sich schon seit Herbst 1876 fortgeschleppt, obwohl seit Januar 1877 die entscheidenden Thatsachen durch zwei beeidigte Aussagen festgestellt sind. Die eine derselben, die für die Nachweisung des Thatbestandes entscheidend wurde, war diejenige des Buchbinders Höhmsen, der aus seinen Büchern mittheilte und beschwor, dass er im April 1873 die 800 und im Juli 1874 noch 200 Exemplare der Geschichte der Philosophie zum Heften erhalten und an die Koschnysche Buchhandlung abgeliefert habe. Auf Vorhaltung dieser Aussage sah sich der Drucker Boll, der damals noch als Zeuge und noch nicht selbst als Angeklagter

vernommen wurde, genöthigt, die ausweichende Haltung seiner früheren, blos informatorischen, nicht eidlichen Aussagen nunmehr Angesichts des nachgewiesenen Nachdrucks einigermaassen aufzugeben. Er bekundete nun, was schon oben angegeben ist, dass nämlich der Verlagsbuchhändler Koschny ihm gesagt, die Auflage betrage vertragsmässig 800, dass er aber 200 mehr gedruckt haben wolle und dazu das Papier liefern werde. Er, Boll, habe nun seinem Maschinenmeister Auftrag gegeben, das mehrgelieferte Papier bis zum Betrag von 1000 Exemplaren zu verwenden, und sei dies auch geschehen; in sein Buch habe er aber nur 800 eingetragen. Diese Aussagen wurden von ihm beschworen. Das Einverständniss und Zusammenspiel der Verlagshandlung mit dem Drucker war nun auch erwiesen.

Bis zu diesem Punkte hatte ich, was bei dem gerichtlichen Verfahren meinerseits zu thun war, als ehemaliger praktischer Jurist selbst besorgt. Die entscheidenden Vernehmungen hatten in Berlin stattgefunden, und ich hatte dem Drucker Boll gegenüber im Termine persönlich diejenigen Fragen veranlasst, die ihm ausweichende Aussagen möglichst abschnitten. In Leipzig glaubte ich aber besser daran zu sein, wenn ich durch einen Rechtsanwalt vertreten wäre. Indessen machte von diesem Augenblick an der Process keine Fortschritte mehr. Ich sah mich nach einem Jahre genöthigt, dem Rechtsanwalt das Mandat zu entziehen. Nach dieser Mandatsentziehung bekam ich nun selbst unmittelbare Kenntniss von den Acten und hiemit von einer Gestaltung des Verfahrens, in der die Hervorbringung von einem, wenn auch noch so hinfälligen Schein zur Entlastung der Gegenpartei das einzige war, was ich als Veränderung in der Lage der Sache bemerken konnte. Mehrere Personen, die sich bei dem Nachdruck oder der Verbreitung der Nachdrucksexemplare betheiligt hatten, waren, anstatt selbst in das Untersuchungsverfahren als Angeschuldigte hineingezogen zu werden, als Zeugen und gar eidlich vernommen worden, was gegen die üblichen juristischen Grundsätze verstösst und wogegen ich, wenn ich selbst Führer der Sache gewesen wäre, sofort protestirt haben würde.

Die noch von mir selbst beantragte Mitverfolgung des Druckers Boll als Theilnehmers war von den Leipziger Gerichten unter der Angabe eines Grundes abgelehnt worden, der dahin lautete, dass sie für den in Berlin Wohnhaften nicht competent wären. Aus eben diesem Grunde wurde auch das Vorgehen gegen den

mit seiner Tochter, der nominellen Inhaberin des Leipziger Geschäfts, in Strigau wohnhaften L. Lommel verweigert, weil er (obwohl er allein die Geschäfte der Buchhandlung in Leipzig für seine Tochter führt) dort nicht selbst auf seinen Namen eine Geschäftsniederlassung habe. Dies steht aber mit dem klaren Wortlaut von § 63 des Reichsstrafgesetzbuchs im Widerspruch. Diejenigen, welche unter Einverständniss gehandelt und zur Fortsetzung der Verbreitung der Nachdrucksexemplare zusammengewirkt hatten, gehörten in dieselbe Untersuchung und mussten hineingezogen werden, wenn ihr Zusammenspiel eine gegenseitige und vollständige Beleuchtung erfahren sollte. Der erwähnte § 63 schreibt für alle Antragsvergehen, zu denen auch der Nachdruck gehört, ausdrücklich vor, dass bei Antragstellung gegen Einen der Betheiligten sogar von Amtswegen auch gegen die Uebrigen vorzugehen sei. Obwohl durch die Bestimmung dieses Paragraphen, den freilich mein Anwalt nicht im Entferntesten zur Geltung brachte, das vereinigte Verfahren und hiemit die Competenz des Leipziger Gerichts ausdrücklich vorgeschrieben war, so wurde dennoch von Amtswegen wie gesagt örtliche Nichtzuständigkeit und zwar auch seitens der weiteren Beschwerdeinstanzen eingewendet. Die Untersuchung gegen Boll ist alsdann von mir in Berlin anhängig gemacht worden und zwar nicht blos wegen seiner fortgesetzten Betheiligung an dem Vergehen des Leipziger Geschäfts, sondern auch wegen seiner selbständigen Handlungen, durch welche er sich und seiner Kundin, der Koschnyschen Verlagshandlung, einen rechtswidrigen Vortheil verschaffte, indem er falsche Bucheintragungen vornahm und von diesen gegen mich zu einer im Sinne der §§ 263 und 267 des Reichsstrafgesetzbuchs betrüglichen Irrthumserregung Gebrauch machte.

Wie es mir von vornherein nicht darauf angekommen, meine gerechten Ansprüche durchaus grade gerichtlich zur Geltung zu bringen, habe ich schon erwähnt. Aber auch weiterhin habe ich, nach gerichtlicher Feststellung der Nachdrucksthatsache durch die Höhmsenschen Bücher, meinen Vorschlag auf aussergerichtliche Auseinandersetzung erneuert. Jedoch wollte der erwähnte Fabricant Lommel noch obenein ein gewinnreiches Geschäft machen und meine mässigen Bedingungen, in denen ich nicht einmal die gerechte Entschädigung in Anspruch nahm, in Belastungen meinerseits verwandeln. So wurde meine Absicht, die Angelegenheit in Güte auf kurzem Wege zu ordnen, zum zweiten

Mal vereitelt. Die Langwierigkeit und Zersplitterung, der die Untersuchung anheimgefallen war, sowie der Nachtheil, der mir für mein Buch aus den processualischen Verzögerungen erwachsen möchte, waren Umstände, auf welche die Gegenpartei vertraute. In der That habe ich den Schaden gehabt, nicht nur die rechtzeitige schon für Ende 1875 erforderliche dritte Auflage zu verlieren, sondern auch noch zusehen zu müssen, dass mein Werk eine lange Zeit im Buchhandel nicht zu haben war, obwohl es, wie die betreffenden Inserate bekundeten, fortwährend zu kaufen gesucht wurde.

Man wird es mir daher nicht verdenken, wenn ich nach alledem nicht Lust hatte, dem erwähnten Lommel, der sogar ein Millionär sein soll, meinerseits etwas zu schenken. Er ist zwar nicht dem Namen aber der That nach der Inhaber des Leipziger Geschäfts, welches er ursprünglich für seinen Schwiegersohn Koschny kaufte und auf welches er nach dessen Tode nun seine Tochter in das Handelsregister eintragen liess, um das Geschäft, wie er mir selbst 1876 bei Gelegenheit meiner Auseinandersetzungsverhandlungen schriftlich mitgetheilt hat, für einen Sohn zu reserviren. Er ist thatsächlich der finanzielle Erhalter und auch der specielle Aufsichtsführer des Geschäfts. Doch habe ich diese Umstände nicht näher zu beleuchten; mit meiner Nachdrucksangelegenheit ist von vornherein ausser ihrem geschäftsführenden Vater auch Frau Koschny befasst gewesen. Wie langsam, zersplittert und mangelhaft sich nun auch die Untersuchung gestaltet hat und ferner gestalten möge, so sind doch die entscheidenden Thatsachen, wie schon oben angegeben, völlig festgestellt und hiemit allermindestens meine Freiheit von allen weitern Verbindlichkeiten gegen die Verlagshandlung gesichert. Erst später und in einem Zusammenhang, welcher die erforderliche Ausführlichkeit gestattet, kann ich die hier kurz mitgetheilten Hauptthatsachen durch eine Beleuchtung aller erheblichen und auch für das öffentliche Interesse lehrreichen Vorkommnisse ergänzen. Einen anscheinend kleinen Umstand muss ich jedoch schon hier berühren, weil er auf das gegen mich beobachtete Verfahren in mehr als einer Beziehung ein grelles Licht wirft.

In der ersten Auslassung der angeschuldigten Partei wurde gegen mich vorgebracht, ich sei blind, in Folge dessen übermässig misstrauisch und meine Behauptung des Nachdrucks habe in nichts Thatsächlichem, sondern in diesem Misstrauen ihren Grund.

Da die Sache hierauf längere Zeit liegen blieb, musste ich meinen Antrag erst wieder bei dem Gericht in Erinnerung bringen, um eine Fortsetzung der Untersuchung zu erreichen.

Ich bin überall gewohnt, dass aus meiner Blindheit gegen mich Capital geschlagen wird. Wenn aber zu dem Grössen- und Verfolgungswahn, den die sich vergrössernden und mich vertreibenden Berliner Handwerksgelehrten mir andichteten, Koschny und Genossen mir noch einen Bestehlungswahn ansinnen, wo die Bestehlung nachher gerichtlich erwiesen wird, so geht diese Handgreiflichkeit des Raffinements doch über alle Komik hinaus. Der Gebrauch meiner Blindheit als processualisches Beweismittel gegen mich hat mich daran erinnert, dass ich dem gegenüber auch wohl ein Recht haben dürfte, mich selbst auf eben diese Blindheit zu berufen, wo die Gesetzgebung besondere Blindenschutzparagraphen gegen geschäftliche Benachtheiligungen aufweist. Im Falle des vorliegenden Buchs sind freilich die Thatsachen auch ohnedies mehr als hinreichend. Der Nachdruck ist verübt, also schon hiedurch das Verlagsverhältniss in der raffinirtesten, strafgesetzwidrigen Weise verletzt und demgemäss meinerseits nicht die geringste juristische oder moralische Verpflichtung vorhanden, neue Auflagen meiner Bücher in dem ehemaligen Verlage erscheinen zu lassen. Zu jener ursprünglichen Verletzung ist aber noch die fortgesetzte Verbreitung der Nachdrucksexemplare seitens der Frau Koschny und Genossen als neues Vergehen und neue Verletzung des Verlagsverhältnisses hinzugekommen. Diese Hauptthatsachen, die ich zur Wahrnehmung meiner Rechte kurz kennzeichnen und dem Publicum zur Rechtfertigung meines eignen Verhaltens vorlegen musste, haben übrigens auch ein allgemeineres Interesse, — nämlich für alle Schriftsteller, welche auf Ehrlichkeit halten, und für alle Verleger und Drucker, welche sie üben wollen.

Berlin, im April 1878.

E. Dühring.

Schriften desselben Verfassers.

1. Philosophische:

***De tempore, spatio, causalitate atque de analysis infinitesimalis logica.** Berlin 1861. 3 M.

Natürliche Dialektik, neue logische Grundlegungen der Wissenschaft und Philosophie. Berlin 1865. 4 M.

Der Werth des Lebens, populär dargestellt. Zweite, völlig umgearbeitete und bedeutend vermehrte Auflage. Leipzig 1877. 6 M.

Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung. Leipzig 1875. 9 M.

Logik und Wissenschaftstheorie. Leipzig 1878. 9 M.

2. Volkswirthschaftliche und socialitäre:

Carey's Umwälzung der Volkswirthschaftslehre und Socialwissenschaft, zwölf Briefe. München 1865. Merhoff. 2 M. 50 Pf.

***Capital und Arbeit,** neue Antworten auf alte Fragen. Berlin 1865. 3 M. 50 Pf.

***Kritische Grundlegung der Volkswirthschaftslehre.** Berlin 1866. 8 M. 40 Pf.

Die Verkleinerer Carey's und die Krisis der Nationalökonomie, sechzehn Briefe. Breslau 1867. 3 M.

Die Schicksale meiner socialen Denkschrift für das Preussische Staatsministerium, zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Autorrechts und der Gesetzesanwendung. Berlin 1868. 1 M.

Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus. 2. Aufl. Berlin 1875. 9 M.

Cursus der National- und Socialökonomie, einschliesslich der Hauptpunkte der Finanzpolitik. 2. Aufl. Leipzig 1876. 9 M.

Der Weg zur höheren Berufsbildung der Frauen und die Lehrweise der Universitäten. Leipzig 1877. 1 M. 60 Pf.

3. Mathematische und physikalische:

Kritische Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik. Von der philosophischen Facultät der Universität Göttingen mit dem ersten Preise der Beneke-Stiftung gekrönte Schrift. Zweite, theilweise umgearbeitete und mit einer Anleitung zum Studium der Mathematik vermehrte Auflage. Leipzig 1877. 9 M.

Neue Grundgesetze zur rationellen Physik und Chemie. Erste Folge. Leipzig 1878. 3 M.

Für die mit einem * bezeichneten Bücher ist die Verlagshandlung eingegangen und befinden sich die wenigen restirenden Exemplare bei dem Verfasser, Berlin, Alexandrinenstr. 112, von wo solche gegen vorgängige Einsendung des Betrages zu beziehen sind. — Die „Natürliche Dialektik" ist vergriffen.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

